

Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización

EDITORES:

Marisol de la Cadena

Orin Starn

INDIGENEIDADES CONTEMPORÁNEAS:
cultura, política y globalización

Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización

EDITORES:
Marisol de la Cadena
Orin Starn



IEP Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Lecturas Contemporáneas, 11

La edición en inglés de este libro, Indigenous Experience Today *fue publicada en 2007 por la editorial Berg, en Nueva York.*

Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. (51-1) 332-6194 / 424-4856
Correo-e: publicaciones@iep.org.pe
www.iep.org.pe

Av. Arequipa 4595 - Lima 18, Perú
Telf. (511) 447-6070 - Fax (511) 445-7650
Correo-e: postmaster@ifea.org.pe
Web: http://www.ifeanet.org

Este libro corresponde al Tomo 279 de la serie "Travaux de I'Institut Français d'Études Andines".

ISBN: 978-9972-51-259-9
ISSN: 1026-2679

Impreso en Perú
Primera edición en español: Lima, marzo de 2010
1000 ejemplares

Hecho el depósito legal
en la Biblioteca Nacional del Perú: 2010-02896

Registro del proyecto editorial
en la Biblioteca Nacional: 11501131000212

Corrección de textos: Sara Mateos
Diagramación: Silvana Lizarbe
Cuidado de edición: Odín del Pozo
Diseño de cubierta: Gino Becerra
Imagen de carátula Frank LaPena
Traducción del inglés Aroma de la Cadena

Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización, Marisol de la Cadena, ed. y Orin Starn, ed. Lima: IEP; IFEA, 2010. (Lecturas Contemporáneas, 11)

POBLACIÓN INDÍGENA; IDENTIDAD ÉTNICA; MOVIMIENTOS INDÍGENAS; HISTORIA; CULTURA; GLOBALIZACIÓN

W/19.02.06/L/11

Índice

Introducción

Marisol de la Cadena y Orin Starn[1]

Hace un siglo era impensable la idea de que los pueblos indígenas fuesen una fuerza activa en el mundo contemporáneo. Para la mayoría de los pensadores occidentales, las sociedades nativas pertenecían a un estadio previo, inferior, de la historia de la humanidad, y estaban condenadas a la extinción por el avance de la historia y el progreso. Incluso quienes simpatizaban con tales pueblos —ya sea con los maoríes en Nueva Zelanda, los san en Sudáfrica o los miskitos en Nicaragua—, consideraban que no se podía hacer mucho para evitar su destrucción o, por lo menos, su asimilación al orden dominante. El poeta estadounidense Henry Wadsworth Longfellow en *The song of Hiawatha* —un poema épico de 1855, muy conocido y, por momentos, sensiblero, cautivador y romántico—, describe a los nativos americanos como "el sol rojo descendente"; por su parte, Augusto César Sandino, icono del nacionalismo antiimperialista latinoamericano y un visionario en ciertos aspectos, no obstante, anhelaba el día en el que los indios nicaragüenses fuesen subsumidos en una sola sociedad mestiza. Dondequiera, el futuro del mundo parecía pertenecer a Occidente y a su peculiar estilo de progreso y civilización.

La historia no terminó así: durante los últimos siglos, muchas sociedades tribales han sido aniquiladas por la guerra, la enfermedad, la explotación y la asimilación cultural;[2] pero lejos de desaparecer, como alguna vez se vaticinó, los pueblos nativos hoy se muestran fortalecidos e incluso crecen en términos demográficos. Más de cuatro millones de personas en Estados Unidos se consideran actualmente "nativos americanos", y cada vez más personas en el ámbito mundial reclaman una adscripción indígena, desde

---

1. Marisol de la Cadena, University of California, Davis; Orin Starn, Duke University.
2. Starn (2004) explora el brutal exterminio de una sociedad nativa, los yahi de California, y la historia de Ishi, su último sobreviviente.

los basarwa en Botswana, pasando por los neocaledonios en Oceanía, hasta los ainu en el norte de Japón. Un estimado reciente calcula que su población supera los 250 millones de personas repartidas en más de 4000 grupos diferentes por todo el mundo.[3]

Igualmente, es importante mencionar que los pueblos indígenas han afirmado su lugar en la cultura, la economía y la política mundial del siglo XXI. Los maoríes de Nueva Zelanda se han convertido en una fuerza a tomar en cuenta en las artes, los deportes, la música y la vida nacional, y cuentan con actores maoríes protagonizando éxitos de taquilla como *Once were warriors* (1994) y *The whale rider* (2003). En Ecuador, los alcaldes quichuas recientemente elegidos han transformado los gobiernos locales. Y si bien hoy en día la pobreza, la discriminación y la ciudadanía de segunda clase a menudo enmarcan la vida de los indígenas, existen excepciones notables que también minan cualquier simple asociación entre la indigeneidad y la miseria y la marginación —y, en ocasiones, con el estatus de los pueblos indígenas como objeto de lástima condescendiente. En el caso particularmente impresionante de Estados Unidos, tribus que alguna vez fueron muy pobres, como los pequot, kumeyaay, umatilla, han construido complejos de casinos que cuentan con campos de golf, hoteles de lujo, museos tribales y gigantescos estacionamientos para los visitantes que son trasladados en autobús desde las grandes ciudades. En menos de una generación, estos grupos han pasado de ser pobres, olvidados y prácticamente invisibles, a constituirse en una fuerza formidable.

Es evidente que los pueblos indígenas son heterogéneos con respecto a sus opiniones y agendas. Consideremos dos ejemplos contrastantes. En Alaska, la Corporación Kaktovik Inupiat —una organización conformada por kaktovikmiut y capitanes de balleneros locales— apoya el desarrollo petrolero en el Refugio Nacional de Vida Silvestre del Ártico (ANWR, por sus siglas en inglés), el cual algunas personas nativas consideran que, para empezar, fue creado sin una consulta adecuada. Este grupo se ha enfrentado con los ambientalistas y desea trabajar con la Shell Oil Company.[4] Por el contrario, el presidente boliviano Evo Morales, el primer autodeclarado presidente indígena en la historia andina moderna, ordenó a las tropas de su país que ocupasen los yacimientos gasíferos y petrolíferos que habían sido cedidos anteriormente a las empresas multinacionales. "El capitalismo es el peor enemigo de la humanidad", declaró junto con su intención de

---

3. Para más información sobre estas cifras, véase la página web de Survival International (<www.survival-international.org>). Por supuesto, el cálculo de cualquier total depende mucho de la espinosa pregunta de quién debe ser censado como "indígena" en primer lugar, una pregunta abordada en esta introducción y a través de todo el libro.

4. Otros kaktovikmiut se oponen a la extracción de petróleo en ANWR.

renegociar todos los contratos. Si bien la mayor parte del discurso sobre la "diversidad" y los pueblos indígenas se concentra en la cultura y la lengua, la variedad de sus a veces encontrados puntos de vista económicos y políticos es también considerable.

Los artículos de este libro examinan los diversos rostros de la experiencia indígena actual. Contrastando con la imagen de nativos arraigados en sus territorios originales, los capítulos aquí recogidos ofrecen un mapeo de las experiencias indígenas diaspóricas y la circulación mundial del discurso y la política de la indigeneidad. En vez de nociones acerca de la "tradición nativa inmutable", nuestros colaboradores muestran a los pueblos indígenas enfrentando la tensa dinámica entre ser clasificados por otros y los intentos de definirse a sí mismos dentro y en contra de un denso entramado de símbolos, fantasías y significados de la indigeneidad. Ninguno de estos capítulos asume que los criterios de la indigeneidad son autoevidentes o intrínsecos; por el contrario, examinan las cambiantes fronteras de la política y las epistemologías de la sangre y la cultura, del tiempo y el lugar que definen quién será o no considerado como indígena en primer lugar. Compartimos una visión de mezcla, eclecticismo y dinamismo como la esencia de la indigeneidad, y ello en oposición a las visiones de colapso o "corrupción" a partir de algún tipo de estado original de pureza. Un hilo conductor es nuestro deseo de historiar la indigeneidad con el fin de exponer la inexistencia de cualquier tipo de límites "naturales" preestablecidos. Creemos que esta es la única forma de desbaratar los estereotipos densamente sedimentados acerca de atemporales "culturas tribales" materializadas en todo tipo de objetos, desde las revistas de viajes hasta las películas de Hollywood y las políticas nacionales —y a veces en las propias declaraciones de los propios activistas y defensores. Para conceptualizar la indigeneidad, es necesario reconocerla como un campo gubernamental relacional que articula subjetividades y saberes que nos involucran a todos —indígenas y no indígenas.

Reconceptualizando la indigeneidad

En las últimas décadas, la presencia pública de intelectuales indígenas ha socavado exitosamente la autoridad del historicismo evolutivo, obligando a un replanteamiento de la propia noción de indigeneidad. Uno piensa acerca de los relatos del escritor Sherman Alexie sobre Coeur D'Alene; la pintura de la artista aborigen australiana Emily Kngwarreye; o la producción cinematográfica del director de cine inuit Zacharias Kunuk. Los educadores maoríes han influido en la política social nacional de Nueva Zelanda, mientras que los historiadores aymaras y los lingüistas mayas han intervenido en gran forma en las reformas constitucionales de Bolivia y Guatemala. La

propia idea de este tipo de intervenciones hubiese sido inimaginable en el marco de las viejas teleologías modernistas que no daban cabida a las agencias o futuros indígenas.

No obstante, tal como insiste una serie de críticos indígenas, los logros recientes no significan que las personas indígenas hayan encontrado de improviso la emancipación en un mundo multicultural feliz; tampoco significa que, en su nueva presencia pública, la indigeneidad esté poblada por ambientalistas instintivos, por bienhechores espirituales que sienten aversión por las cosas materiales, o por izquierdistas naturalmente comunitarios siempre alineados contra los intereses capitalistas y el statu quo. Con demasiada frecuencia, estos puntos de vista expresan lo que Ramachandra Guha (1989) ha denominado "orientalismo invertido", un discurso que se opone a una comprensión de la indigeneidad como un proceso histórico abierto, inevitablemente marcado por colonialismos pasados y presentes y que, sin embargo, se despliega también a través de senderos indeterminados. Por el contrario, hemos tomado prestado de Stuart Hall (1996) su influyente noción de políticas culturales negras para proponer que el activismo indígena es "sin garantías". El indigenismo nunca ha sido una ideología, programa o movimiento único, y su política se resiste a ser encerrada. Suponer que posee una trayectoria unificada más o menos predeterminada sería algo simplista, históricamente inexacto y conceptualmente viciado. Si bien el activismo indígena puede ser vinculado con la justicia social e inspirar visiones transformadoras, en tanto orden político, este puede estar motivado por diferentes posiciones ideológicas, todas ellas capaces de efectuar exclusiones e inclusiones forzadas (Mouffe 2005).

Pero ¿cómo, entonces, podría ser reconceptualizada la indigeneidad? Un punto de partida fundamental es reconocer que esta surge solo en campos sociales amplios de diferencia y de igualdad y adquiere su significado "positivo" no de algunas propiedades esenciales propias, sino a través de su relación con lo que no es, con lo que ella excede o carece (Butler 1993; Hall 1996). Esto no significa que la condición indígena sea de algún modo derivada o que no cuente con grandes visiones y orientaciones propias. Lo que sí significa es que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas *devienen indígenas* en articulación con lo que no se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen. En otras palabras, la indigeneidad es, a la vez, históricamente contingente y abarcadora de lo no indígena —y, por lo tanto, nunca es "realidad intacta". "Colonos y nativos van de la mano", como concluye el teórico político Mahmood Mamdani (2004: 10), y "no puede haber un colono sin nativos, y viceversa".

Tal como Mary Louise Pratt escribe en su contribución a este libro, desde un inicio la indigeneidad nombró una relación basada en una concepción del tiempo y del espacio que establecía diferencias entre grupos de pueblos.

Términos como "indio" en las Américas y "aborigen" en Australia fueron inventos europeos para denominar a pueblos que ya estaban allí antes de la llegada de los colonizadores; por su parte, el término "indígena" proviene del francés *indigène* y el latín *indigena*. Además, la etiqueta "indígena" reveló una relación con otros no europeos: el primer uso inglés aparece en un informe de 1598 sobre el descubrimiento de América y donde el término es empleado para distinguir entre "*indigènes*" (definido como "gente criada en el propio suelo") y la gente que españoles y portugueses trajeron del África como esclava.[5] A no dudarlo, estas formas de relación expresaban la superioridad europea en tanto que "indígena" era sinónimo de "pagano", alma idólatra a ser salvada mediante la cristianización. Más tarde, a medida que la razón desplazó a la fe como fundamento de la autoridad, el término "pagano" fue resignificado como "primitivo" (en oposición a "civilizado"), el cual incluía a aquellos clasificados como "tribales", "nativos" y "aborígenes" en las jergas administrativas coloniales.

Las concepciones coloniales de la indigeneidad se caracterizan también por su tensión entre la diferencia y la igualdad. Si bien incluía grupos extremos: desde las pequeñas bandas igualitarias del desierto de Kalahari hasta los vastos imperios militaristas de los incas y los aztecas en las Américas, para los administradores coloniales y sus ciencias, las diferencias solo reflejaban estadios en la evolución de las sociedades humanas —en todos los casos se trataba de sociedades indígenas, siempre debajo del vértice civilizador representado por Europa. Y, sin embargo, la medición de sociedades nativas con varas evolucionistas, al ser implementada, produjo diferencias que, no obstante la imaginación ahistórica que las concibió, dieron forma a las políticas coloniales que influyeron en las relaciones poscoloniales. Por ejemplo en Togo, África Occidental, los aldeanos de Kabre les parecieron a los colonizadores franceses que eran más "salvajes", más intratables e incivilizados, que los ewe, más urbanos, políticamente centralizados y quienes ya habían tenido una experiencia previa con tratantes de esclavos y mercaderes europeos. Así, los franceses concentraron sus esfuerzos educativos y misionales en los ewe, permitiéndoles llegar a ser maestros, sacerdotes y servidores públicos. En cambio, los kabre fueron obligados a realizar trabajos forzados, como la construcción de carreteras y vías férreas para sus amos franceses y, más tarde, alemanes. Estas políticas coloniales alimentaron una dinámica en la que los ewe sureños consideraban a los kabre norteños como retrasados e ignorantes, y los kabre, a su vez, sentían rencor hacia los sureños favorecidos por los colonizadores europeos. Estas divisiones resultantes dan forma hasta hoy a la tirante política poscolonial de Togo (Piot 1999; Toulabor 1985).

---

5. Véase el *Oxford English Dictionary* (s/f.) para el término "indígena".

Si las diferencias entre las sociedades locales eran importantes, las políticas de los diferentes poderes coloniales fueron también variadas y cambiantes a través del tiempo, con ulteriores consecuencias para los divergentes senderos de la indigeneidad. Por ejemplo, en el siglo XVI, los conquistadores ibéricos de México se casaron con indias posibilitando la posterior invención del mestizo, la categoría racial convertida por el moderno nacionalismo mexicano en emblemática de la supuesta reconciliación entre los mundos hispano e indio. Por el contrario, los colonizadores holandeses de la Indonesia del siglo XIX se ciñeron a los dogmas referidos a la "degeneración racial", entonces predominantes en el discurso científico; ellos optaron por preservar la endogamia blanca para impedir "mezclas peligrosas" entre europeos y nativos (Stoler 2002). La misma epistemología imperial de la mismidad original nativa —y el rechazo a las etnicidades locales y sus mezclas—, años más tarde subyace en el nacionalismo de la élite indonesia, esta vez con la recodificación positiva de la condición de ser nativo como la pieza clave de una visión homogenizada de la ciudadanía nacional. Hoy en día, estas contrapuestas historias coloniales se manifiestan en condiciones de indigeneidad. Por ejemplo, si bien en México el ser indígena es una vieja e indiscutible imagen, conveniente e incluso necesaria para la constante producción de lo mestizo en Indonesia, por el contrario, la demanda de ser indígena es un paso nuevo y altamente controvertido que dan las minorías pobres y rurales en su cuestionamiento a las pretensiones de la élite nacionalista sobre una unicidad nativa. La diversidad de las historias indígenas es incluso más evidente cuando se consideran las formas no europeas de colonialismo. Los ami, atayal y otros pueblos aborígenes del actual Taiwán, padecieron múltiples colonizaciones: primero, en el siglo XVII, de parte de los agricultores fulao y hakka procedentes de la China continental; segundo, de los japoneses tras la Guerra Sino-Japonesa en 1894; y, finalmente, de las fuerzas chinas nacionalistas que huían de la revolución comunista de Mao en 1949. Estos grupos nativos deben ir en pos de sus derechos culturales y políticos en una sociedad donde los más numerosos fulao y hakka sostienen ahora ser "taiwaneses indígenas" por ser anteriores al masivo arribo del Kuomintang (Chung-min et ál. 1994; Wachman 1994).

Toda esta heterogeneidad contradice las visiones de la indigeneidad como una categoría unitaria ocupada por aquellos a quienes se imagina que están en el peldaño "más bajo" de la humanidad. Ya sean indios en Iberoamérica o "tribales" en África, India o Norteamérica, estas etiquetas describían mayormente a poblaciones rurales ("cazadores-recolectores" o "agricultores") imaginadas de manera uniforme como cercanas a la "naturaleza" (el comienzo del mundo) y muy lejos de la "civilización" (el fin de la historia). En el camino fueron negadas las múltiples historias particulares

de interacción entre nativos, colonos y otros grupos (como los esclavos africanos que llegaron a las Américas con los españoles o los indios con contratos de servidumbre llevados a Fiji por los británicos). Los filósofos occidentales canónicos —especialmente Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel— emplearon el tiempo lineal y la proximidad a la naturaleza para explicar las diferencias culturales (y raciales) entre los pueblos "no civilizados" y los europeos. En las ciencias sociales, Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, y otros prominentes académicos estarían de acuerdo con la frase de E. B. Tylor sobre que "un conjunto de salvajes es igual que cualquier otro" (1903: 6), escrita por él en su obra *Cultura primitiva*, un texto fundador de la antropología. Aun cuando los académicos les prestaban atención a las especificidades locales, estas siempre terminaban encajando en la epistemología evolucionista que la historia universal había popularizado. Roma era "el embrión de la civilización humana", sostenía James Frazer (1931 [1888]), y las culturas primitivas eran sobrevivientes;[6] las diferencias entre ellas representaban diferentes momentos del pasado. Lo que Michel-Rolph Trouillot (1991) denomina "el nicho del salvaje" se materializó aún más con el nuevo campo disciplinario de la antropología que tomó a los pueblos indígenas como su objeto de conocimiento y, en ocasiones, de defensa.

No obstante, los académicos y burócratas occidentales nunca estuvieron solos en la fabricación de la indigeneidad. Esta formación también le debe su compleja genealogía precisamente a esos intelectuales, políticos y gente común clasificados por el conocimiento colonial como "nativos" (y sus múltiples sinónimos), y quienes desafiando su supuesto anacronismo denunciaron la ignorancia e inhumanidad europea; al hacerlo, contribuyeron a elaborar representaciones alternativas de la indigeneidad. Por ejemplo, Guamán Poma de Ayala, un indio quechua, tomó su pluma en 1585 para detallar los abusos cometidos por los curas, jueces y militares españoles en una carta de 1200 páginas dirigida al rey Felipe III. Durante los años 1780, a medida que la Confederación Iroquesa se volvía blanco de ataque luego de la Revolución Americana, Thayeendanegea —un líder mohawk cuyo nombre cristiano era Joseph Brandt y quien había sido formado en los clásicos en Moor's Charity School, hoy Dartmouth College—, se dirigió al nuevo gobierno de George Washington. Thayeendanegea les recordó a las autoridades estadounidenses que él había nacido y crecido "entre aquellos a quienes ustedes se complacen en llamar salvajes", que había viajado ampliamente por Norteamérica y Europa encontrándose con grandes líderes. "Sin embargo", proseguía, "tras toda esta experiencia y luego de todo

6. La cita de Frazer aparece en Stocking 1995.

esfuerzo para despojarme del prejuicio, me siento obligado a dar mi opinión a favor de mi propio pueblo [porque] en el gobierno que usted llama civilizado, la felicidad del pueblo es sacrificada constantemente para el esplendor del imperio" (Tully 1995: 95).

Preocupaciones similares desencadenaron acciones de resistencia, levantamientos a pequeña escala y, en ocasiones, rebeliones masivas. Dos contemporáneos de Thayeendanegea, Túpac Amaru y Túpac Katari (líderes indígenas quechua y aymara, respectivamente), montaron masivas insurrecciones que se esparcieron por cientos de kilómetros a través de los Andes (Thomson 2003). En el siglo XIX (cuando Iberoamérica rompió los lazos coloniales con las coronas ibéricas de España y Portugal), los maoríes, al protestar contra el régimen británico en su isla —Aotearoa, o Nueva Zelanda en castellano—, se unieron a la revuelta Pai Maire encabezada por Te Ua Haumene, un político que suscribía las ideologías milenaristas de la expulsión y restauración del gobierno nativo. Al igual que Guamán Poma, los maoríes también se dirigieron a la monarca gobernante, esta vez la reina británica, denunciando la ignorancia y el abuso de los colonos (Adas 1979). Estos activistas indígenas, con frecuencia cosmopolitas, contribuyeron a la densa formación dialógica que estamos denominando "indigeneidad", formación en la que siempre participaron grupos y personas que ocupaban posiciones de sujetos no indígenas.

Todo este activismo no deshizo la oposición entre lo "primitivo" y lo "civilizado", que siguió siendo crucial en el intrincado campo de significados, prácticas y políticas de la indigeneidad. Por el contrario, en ocasiones esta oposición fue adoptada por los propios líderes indígenas. Consecuentemente, gramáticas de contrastes análogos han continuado vinculando la indigeneidad con el atraso, la ruralidad y el analfabetismo, ubicándola en oposición a la modernidad, la urbanización y el alfabetismo, las metas deseadas de desarrollo y progreso. A medida que el proyecto de asimilación adquirió viada a inicios del siglo XX, el propósito de absorber a los pueblos indígenas homogeneizándolos dentro de estados-nación modernos halló expresión en la ideología latinoamericana del mestizaje, en la política estadounidense de lo que se llamó "desmantelamiento y reubicación" durante los años de Eisenhower y en la misión civilizadora francesa después de la Segunda Gran Guerra en sus colonias africanas. En 1957 la propuesta de asimilación fue avalada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de las Naciones Unidas que optó por alentar a los estados miembros a "integrar" las poblaciones "tribales" y "semitribales" que supuestamente se hallaban en "una etapa menos avanzada que el promedio de su país".[7] Entre

7. Estas poblaciones fueron consideradas como "indígenas" luego de su ocupación del país, con antelación a los tiempos de "conquista y colonización" (Thornberry 2003).

tanto, los grupos marxistas descartaron las prácticas indígenas por considerarlas como una forma "arcaica" de la "falsa conciencia" que obstruía la unidad de clase y la revolución. Lejos de ser una exclusividad occidental, los intelectuales musulmanes e hindúes por su cuenta imaginaron también una población atrasada, que identificaron como carente de una religión mundial: clasificados como "animistas", estos grupos, mayormente campesinos y rurales, fueron etiquetados como tribales y tradicionales, un *otro* atrasado que se concebía se hallaba "detrás" de la curva de la civilización (véase Baviskar en este volumen).

Pero a finales del siglo XX, los movimientos políticos indígenas en todo el mundo estaban cuestionando vigorosamente el asimilacionismo. La OIT dio marcha atrás en 1989 y reconoció "las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los estados en que viven".[8] El descrédito gradual de las agendas asimilacionistas y su sustitución por la diversidad como el supuesto fin de las políticas sociales —coincidiendo con el fin de la Guerra Fría y el aparente triunfo del así llamado modelo neoliberal del capitalismo y la democracia liberal—, acompañaron el ascenso de varias formas de multiculturalismo (Kymlicka 2001; Van Cott 2000). Aunque éste abraza el credo del pluralismo y la igualdad cultural, no ha dejado de plantear nuevos dilemas y restricciones. A los críticos les preocupa que el "neoliberalismo multicultural" incorpore la "diversidad" como estrategia de manejo y contención para la expansión capitalista global, sin ningún cambio real en las estructuras de jerarquía racial y desigualdad económica (Hale 2006; Postero y Zamosc 2004). Aun en los casos en los que el multiculturalismo ha desencadenado un diálogo genuino acerca de la dignidad y el respeto por las culturas nativas, no se ha desembarazado de la compulsión a igualar la indigeneidad, o por lo menos, la indigeneidad auténtica, con autoctonía y premodernidad.

Emergiendo junto con y en contra de estas prácticas políticas y académicas, las experiencias indígenas contemporáneas están marcadas por las expectativas inconsistentes sustentadas por fantasías de una indigeneidad externa a la historia y singularmente no moderna. Por un lado, quienes se visten con plumas, se pintan el rostro, lucen trajes nativos o, por lo demás, abrazan públicamente sus tradiciones, corren el riesgo de autoposicionarse en los extremos semánticos del primitivismo exótico, lo que Ramos (1998) denomina el "indio hiperreal". De otro lado, quienes no parecen satisfacer las expectativas del estereotipo de "plumas y cuentas"

8. Véase la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos 1989.

se hallan con frecuencia estigmatizados como "media sangre", "asimilados" o inclusive impostores; el lucir ternos y corbatas conlleva el riesgo de ser acusado de falsa indigeneidad. Por ejemplo, desestimando las declaraciones del Presidente boliviano acerca de su propia identidad, el aclamado escritor peruano Mario Vargas Llosa desechó que Evo Morales fuera de algún modo un indio "real". "Evo", expresa Vargas Llosa, "es el emblemático criollo latinoamericano, vivo como una ardilla, trepador y latero, y con una vasta experiencia de manipulador de hombres y mujeres, adquirida en su larga trayectoria de dirigente cocalero y miembro de la aristocracia sindical".[9] El cálculo espurio de la autenticidad y la pureza cultural que opera en este caso, asume que no existen los intelectuales, empresarios, cineastas, estrellas deportivas y políticos indígenas "genuinos", de hecho, no pueden existir —o, en el mejor de los casos, son excepciones extrañas, oximorónicas.

Que el mismo Mario Vargas Llosa, unos años antes, haya identificado en términos aprobatorios al nuevo presidente peruano Alejandro Toledo como un indio, tan solo resalta las expectativas caprichosas, a veces contradictorias, en torno a la indigeneidad.[10] La principal diferencia entre Toledo y Morales es ideológica: el boliviano se opone al neoliberalismo, el peruano lo adopta —tal como lo hace Vargas Llosa. La predisposición selectiva del famoso escritor para otorgarle la autenticidad india a uno y no al otro podría ser etiquetada como motivada políticamente; también se podría sostener lo mismo acerca del autoposicionamiento de Morales y Toledo como indígenas. Analizando un poco, se hace evidente que en la mente de la misma persona (en este caso un novelista aclamado internacionalmente) pueden existir nociones muy diferentes de "identidad indígena": desde una narrativa evolucionista según la cual ningún político moderno puede ser realmente indígena, hasta otra en la que el sujeto en cuestión ocupa una posición fija dictada por la "sangre", la "herencia" o los antecedentes sociales y en la que la ocupación es irrelevante. El novelista no está solo. Tampoco está inventando creativamente: ambas interpretaciones, evolucionismo cultural y definiciones raciales, forman parte discursiva de la indigeneidad en tanto formación social y, si bien ninguna es más real que la otra, ambas tienen consecuencias políticas y económicas diferentes.

9. Véase BBC World 2006.

10. El escritor expresa: "Es muy interesante que un indio sin resentimientos, sin complejos, sin rencores, ocupe la presidencia [del Perú]". Entrevista de Joaquín Ibarz, diario *La Vanguardia*, Barcelona, 6 de abril, 2001.

¿La indigeneidad más allá de la etnicidad?

Las últimas décadas han visto la convergencia de los activistas indígenas en lo que algunos han denominado un movimiento indígena mundial (Niezen 2000). Las raíces más inmediatas de este nuevo proceso organizativo se remontan a las protestas de las décadas de 1960 y 1970, y a los grupos indígenas que emergieron en dicho periodo de descolonización y agitación social. El movimiento Red Power en Estados Unidos, que vinculó elementos de las ideologías marxista y del orgullo indio, fue una influencia particularmente importante (Smith y Warrior 1996). Las amplias coberturas mediáticas de protestas, tales como la toma de la isla de Alcatraz y el Sendero de los Tratados Rotos, difundieron los asuntos indígenas a escala mundial.

Pero incluso en Estados Unidos, este activismo nunca fue claramente unitario ya sea en términos de ideología o de propósitos; por el contrario, las tensiones y antagonismos formaron parte de la esfera política indígena. A algunos activistas nativo-americanos mayores les disgustaba el radicalismo de Red Power del Movimiento Indio Americano —y algunas mujeres encontraban su masculinizado *ethos* "guerrero" como opresivamente patriarcal. En Nueva Zelanda, el Movimiento Pantera de Polinesia, de inspiración marxista (con lazos con los Panteras Negras de Estados Unidos), se enfrentó a los nga tamatoa, un grupo no marxista, antirracista y más culturalmente inspirado, liderado por intelectuales maoríes formados en universidades.[11] En Latinoamérica, los grupos indígenas variaban desde grupos militantes del nacionalismo étnico, que rechazaban cualquier participación de foráneos —como algunas tempranas organizaciones bolivianas—, hasta organizaciones que empujaban modestas reformas estatales, al mismo tiempo que promovían la integración indígena en los mercados capitalistas. Las organizaciones indígenas se multiplicaron durante los años 1980 y 1990 con el importante respaldo de las ONG, mientras las preocupaciones indígenas adquirieron una visibilidad política sin precedentes en Latinoamérica, Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia.

Diversas demandas contaron con una vigorosa expresión; estas incluían reclamos por tierras, el control sobre el patrimonio cultural, la educación bilingüe, la inclusión y conmemoración de las historias indígenas en los imaginarios nacionales, y los derechos de los pueblos indígenas a hablar y representarse por sí mismos en contraposición a ser "hablados y representados por" expertos, burócratas y diseñadores de políticas que no son indígenas. La creciente visibilidad de este activismo —ayudado por la nueva ascendencia del multiculturalismo en el discurso político mundial—,

11. Véase Ahu s/f.

llevó a que las Naciones Unidas declarasen el año 1993 como el "Año de los Pueblos Indígenas del Mundo". Una mujer maya, Rigoberta Menchú, obtuvo también el premio Nobel de la Paz y pasó a ser un pararrayos para la controversia en torno a la brutal campaña contrainsurgente ejecutada por las fuerzas armadas guatemaltecas en contra de los comuneros indios.[12] El concepto de derechos indígenas se trasladó a otras partes del mundo con resultados diversos (Brysk 2000; García 2005; Hodgson 2001; Tsing 2005).

El activismo indígena contemporáneo sugiere temas fundamentales, algunos conocidos y otros menos. El movimiento indígena actual sigue desafiando el modelo occidental de civilización y progreso, al insistir en que el colonialismo euroamericano y la expansión capitalista han sido una desventura de violencia, destrucción y atropello para los pueblos no occidentales. Se han hecho también nuevos esfuerzos para descolonizar las categorías "indio" y "nativo", desmontando los puntos de vista evolucionistas y recuperando la diferencia histórica de los grupos marginados. Más aún, en algunas versiones emergentes ocurren esfuerzos que conectan a los grupos subalternos indígenas con sectores no indígenas con intereses políticos relativamente similares. Esta estrategia daría origen a una amplia coalición de organizaciones subalternas sobre la base de una noción flexible de demandas por "derechos culturales", de modo que se pueda incluir demandas por la autorrepresentación política de grupos marginados. El activismo indígena serviría así para articular proyectos por la justicia social más allá de nociones exclusivas de identidad indígena. En este mismo sentido, el sociólogo peruano Aníbal Quijano percibe una tendencia entre los activistas indígenas andinos hacia "popularizar lo indígena e indigeneizar lo popular" con el fin de generar un vínculo orgánico híbrido entre la indigeneidad y las organizaciones políticas que representan los intereses de los grupos subalternos (Quijano 2006).[13] El Movimiento Zapatista es un ejemplo de una nueva posibilidad de indigeneidad.

Las nuevas y mezcladas formas resultantes de identidad y política indígenas involucran lo que la antropóloga Tania Li denomina "posicionamientos" posibilitados históricamente por "prácticas sedimentadas, paisajes y repertorios de significados" y producidos a través de "patrones particulares de luchas y enfrentamientos" (2000: 151). Tal como siempre ha sido, el indigenismo hoy en día es un proceso; una serie de encuentros; una estructura de poder; un conjunto de relaciones; un asunto en permanente devenir; dicho en breve, se opone a un estado estacionario o fijo. En

12. Stoll (1999) acusó a Menchú de inventar parte de su historia; véase Arias (2001) para un amplio abanico de puntos de vista sobre la controversia.

13. Véase también García Linera (2006).

sus expresiones más ambiciosas, y articulado a procesos de globalización alternativa, el nuevo indigenismo pretende deshacer los significantes hegemónicos, afectar su química semántica usual para así producir nuevas valencias y, de este modo, reconfigurar la propia indigeneidad, abriéndola al reconocimiento de la contemporaneidad histórica y la justicia social radical. Obviamente, debido a que el activismo indígena no es una entidad monolítica, sino que, por el contrario, es un proceso necesariamente fragmentado, algunas de sus facciones están inmersas dentro de lo dominante y hegemónico (Hall 1996; Williams 1977), mientras que otras surgen como formaciones contrahegemónicas —e incluso otras cabalgan entre ambas, o se mueven de una a otra. Más aún, debemos tener presente que la indigeneidad abarca mucho más que tan solo las identidades indígenas o los movimientos sociales. Es un campo a escala global de gobernanza, subjetividades y conocimientos, en el que tanto pueblos indígenas como no indígenas participan y han participado siempre en sus propias y diferentes maneras. Por lo tanto, no hay manera de evadir el hecho de que la propia indigeneidad está constituida por una dinámica intricada entre agendas, visiones e intereses convergentes y contendores que ocurren en los ámbitos local, nacional y global.

Los capítulos que conforman este libro muestran la enorme variación existente en los procesos de apropiación, localización, o rechazo de las identidades indígenas y las formas nacionales y regionales divergentes que pueden adoptar. En conjunto, buscan contribuir a lo que James Clifford (en este volumen) denomina "un proceso interactivo, dinámico, de escalas y filiaciones cambiantes, de desarraigos y rearraigos, de auge y declive de las identidades", que ha caracterizado históricamente a las experiencias indígenas. Las historias descritas en los capítulos que siguen no son desviaciones de alguna lista normativa básica de expectativas para la cultura y la política indígenas. Por el contrario, tienen el propósito de liberar a la indigeneidad de las epistemologías aplastadoras que no toman en cuenta que cualquier intento de definir lo que es o no indígena necesariamente es relacional e histórico —y, por lo tanto, provisional y relacionado a un contexto dado.

Viejas y nuevas identidades indígenas

La globalización del concepto de derechos indígenas ha sido poderosa, desigual e impredecible. A medida que se ha trasladado de contextos familiares como Canadá, Estados Unidos o Brasil a nuevos territorios como India e Indonesia, el discurso de la indigeneidad ha encontrado interlocutores entre las poblaciones marginadas, usualmente rurales. En países como los dos últimos, las políticas nacionalistas generalmente clasificaron a los

pobladores de aldeas rurales como "atrasados" y "en necesidad de ser mejorados", y al mismo tiempo, declararon como indígena a todos los ciudadanos del país. La consecuencia fue la negación de la singularidad cultural de grupos locales minoritarios (usualmente no musulmanes o no hindúes). En Indonesia, por ejemplo, Anna Tsing (en este volumen) describe cómo los jóvenes defensores del medioambiente forjaron un espacio nacional para la indigeneidad articulándola a *adat*, un término local con una larga historia semántica y, por lo tanto, capaz de movilizar localmente, pero que tuvo que ser resignificado en el proceso del activismo político. Si en Norteamérica, la biopolítica que "superioriza" al blanco e "inferioriza" al marrón ha impregnado la dinámica de la indigeneidad, en Indonesia o India, son la casta o la religión los rasgos que marcan la diferencia entre los potencialmente indígenas o no indígenas, sin que estos "se vean" diferentes, tal como ocurre en el imaginario en Canadá o Estados Unidos. Tsing insiste en que cualquier evaluación de los "ejes itinerantes de lo indígena" debe, prestar atención a "la historia concreta de indigeneidades divergentes" y trazar "vínculos sin subsumirlas en universales".

Y, de hecho, dado el peso de las historias locales, en algunos lugares la difusión de estas formas emergentes de indigeneidad ha encontrado la oposición o, por lo menos, la indiferencia —incluso donde los pueblos indígenas han tenido una presencia marginal de larga data. Por ejemplo, a diferencia del vigoroso activismo en los países vecinos de Ecuador y Bolivia, los aymaras y quechuas peruanos han sido relativamente indiferentes a los movimientos sociales organizados bajo la bandera de los derechos culturales indígenas.[14] Emily Yeh (en este volumen) examina el caso del Tíbet como un ejemplo de indigenismo no aceptado. Si bien puede parecer que encajan en la formula arquetípica de ser habitantes de un territorio ancestral, poseer una lengua y cultura características, y ser colonizados por foráneos, los tibetanos rara vez se llaman a sí mismos "indígenas", y usualmente emplean la expresión *sa skye rdo skyes* (literalmente, "nacido de este suelo y roca"). Yeh rastrea esta falta de "acogida" a la categoría global, de amplia circulación, de "pueblos indígenas", en parte debido a la política oficial china. La insistencia del Estado en que todos en China son "indígenas", ha despojado eficazmente a la categoría de su poder para comunicar los sentimientos tibetanos ante la ocupación y la dominación de Pekín. Muchos exilados tibetanos también encuentran el lenguaje de los derechos indígenas —y su asociación con una demanda de soberanía en oposición a una de secesión— como muy débil para expresar su deseo de independencia.

---

14. De la Cadena (2000) explora la política de la indigeneidad, raza y cultura en la región del Cusco, Perú; Starn (1999) lo hace en el contexto del norte del Perú.

Convertirse en indígenas es siempre tan solo una posibilidad negociada en los campos políticos de la cultura y la historia.

Asimismo, cada generación podría pretender una redefinición de las identidades indígenas. Claudia Briones (en este volumen) encuentra que los jóvenes mapuches argentinos están menos interesados en las viejas agendas mapuches —derechos territoriales y organización política tradicional— que en afirmar su mapuchidad, conforme establecen sus identidades como fanáticos y músicos de rock punk y heavy metal. Estos autodeclarados "mapunkis" y "maheavies" adoptan la rebeldía de la cultura juvenil mundial y, al mismo tiempo, agregan en las letras de las canciones narraciones acerca de las penurias de la historia mapuche. Una forma antigua, más organizada, de hacer política con el propósito de transformar e incluso romper relaciones entre los mapuches y el Estado argentino, da paso a una nueva política cultural centrada en el cuerpo, la cultura material y la política del estilo y los medios masivos de comunicación —afirmando al mismo tiempo su derecho a un lugar como mapuches en la Argentina como nación. Estos mapuches más jóvenes, con sus tatuajes, *piercings* y casacas negras de cuero, definen una nueva identidad indígena urbana. Su presencia socava las visiones estándar de la Argentina como una nación homogéneamente blanca, subrayando al mismo tiempo lo absurdo de la persistencia de las mitologías que colocan a los indios como todavía pertenecientes de algún modo a un mundo premoderno de la choza de paja y el arco y la flecha.

El territorio y la cuestión de la soberanía

El territorio y la soberanía siguen siendo temas de importancia para los pueblos indígenas en muchas partes del mundo. Muchos grupos poseen un sentido de arraigo a la tierra —y de ocupación anterior a la de los invasores foráneos— caracterizado por comprensiones histórica y culturalmente moldeadas mediante vínculos con un paisaje íntimamente conocido (Kirsch 2001). Este es el caso de los pueblos originarios en los territorios del norte de Yukón, cuyas tradiciones orales, según Julie Cruikshank (en este volumen), revelan una "perspectiva de morada" derivada de un "intenso compromiso con el ambiente que se ha mantenido a través de milenios".[15] La tierra y el agua fueron la base de la vida indígena en los viejos tiempos, y lo siguen siendo en algunos casos hasta hoy. Dado que la colonización extranjera con frecuencia fue de la mano del colapso de formas

15. Cruikshank toma la frase "perspectiva de morada" del trabajo de Timothy Ingold (2000).

de ser precoloniales, la defensa o recuperación territorial con frecuencia se ha convertido en un asunto que no es solo de sobrevivencia económica, sino que también está relacionado con el sueño por la revitalización, la tierra de origen y la dignidad restaurada. Al mismo tiempo, las luchas por el territorio rara vez son claramente cohesionadoras o están impulsadas tan solo por ideales nobles o utópicos. El dinero y los apetitos corporativos pueden inmiscuirse en la mezcla, creando la disensión dentro de los grupos nativos o enfrentándolos unos a otros. Un ejemplo bien conocido es la feroz disputa de vieja data entre los navajo y los hopi sobre el territorio de Arizona reclamado por ambas tribus, disputa exacerbada por la presencia de la gigante Peabody Coal Company y los lucrativos derechos de arrendamiento minero en juego.

La antropóloga Francesca Merlan (en este volumen) considera el caso de Australia. Ella examina el papel clave que la tierra ha jugado en la movilización política aborigen a lo largo de las últimas tres décadas. Tal como Merlan percibe, el privilegiar la tierra como un objeto de lucha supone una suerte de uniformidad del interés nativo en la defensa de la tierra y el medioambiente, lo que nubla el hecho de que algunos grupos aborígenes han apoyado la actividad minera con la esperanza de tener empleo y oportunidades económicas. El poner énfasis en los vínculos de los nativos con un territorio fijo puede también reforzar sin intención la visión australiana predominante de los aborígenes como "no domesticados" y "salvajes" —y una visión concomitante de los que viven en ciudades como personas nativas "inauténticas" y no "reales". Hoy en día, muchos aborígenes viven en Sidney y otras grandes ciudades. Sus necesidades sociales, señala Merlan, giran en torno al sistema educativo, el acceso a servicios de salud y buenos puestos de trabajo para estas familias que por generaciones no han dependido de la tierra —en cualquier sentido tradicional. Merlan sugiere que el activismo político aborigen podría ser recalibrado de modo que aborde los derechos territoriales en conjunción con las agendas más amplias de bienestar social y oportunidad económica.

La preocupación por el territorio se vincula con las demandas más amplias por la soberanía. La antropóloga Valerie Lambert (en este volumen) examina los logros y desafíos de los choctaw en Estados Unidos en su búsqueda de una cuota de poder tribal real sobre sus propias vidas y territorios. Como víctimas de una migración forzada a Oklahoma bajo la política indígena de línea dura de Andrew Jackson de principios del siglo XIX, los choctaw fueron devastados por la conquista blanca. Ahora la tribu ha logrado cierta prosperidad mediante estaciones gasolineras, casinos y otras aventuras empresariales que aportan varios cientos de millones de dólares anuales a través de un tipo de "capitalismo de reservación". Pero Lambert, ella misma una choctaw, señala también los límites y desafíos presentes en

esta exitosa historia nativa. La política indígena estadounidense establece una línea estricta, en ocasiones arbitraria, entre tribus reconocidas y no reconocidas federalmente, donde esta últimas no tienen ningún derecho territorial o de soberanía. Incluso las tribus "reconocidas", como los choctaw, encuentran que su autoridad está mucho más restringida que lo que permite la retórica gubernamental acerca de la soberanía india y la autodeterminación. Los choctaw no han podido ni siquiera asegurar el reconocimiento pleno de los derechos de agua dentro de sus propias fronteras territoriales tribales. Las tasas de pobreza y desempleo choctaw siguen siendo más altas que el promedio nacional a pesar de los importantes progresos recientes (y en contraste con las erradas suposiciones sobre que la mayor parte o todas de las más de 400 tribus propietarias de casinos en Estados Unidos se han convertido en prósperas de la noche a la mañana con el deslumbrante dinero de juego).

Michael Brown (en este volumen) observa que la soberanía se ha convertido en una consigna crucial en el activismo indígena mundial. Brown cuestiona esta amplia tendencia y sus posibles consecuencias negativas para el cambio y la justicia social. Él se refiere al peligro que significa que la "soberanía nativa" sea invocada por tribus para justificar políticas discriminadoras, como la de un pueblo de Nuevo México de negar la ciudadanía tribal a los hijos de mujeres con hombres que no son miembros de las tribus, pero que la otorga a los hijos de hombres que se casan con mujeres de fuera de la tribu. El que las tribus estén exentas de las leyes laborales federales eleva también la posibilidad de abusos contra los derechos laborales en los casinos y otras empresas de reservación. Brown sostiene también que el propio concepto de soberanía no admite las realidades fluidas, múltiples, de la movilidad nativa y la mezcla cultural; se basa más bien en la engañosa premisa de fronteras territoriales, étnicas y culturales estables y claramente delimitadas, y de identidades fijas y singulares. Tales supuestos dejan de lado el hecho de que muchos no nativos viven en reservaciones u otros territorios controlados por tribus, entre otras complicaciones potenciales de las visiones simples de la autonomía y la autodeterminación indígenas (Valerie Lambert señala que aproximadamente el 90 por ciento de quienes viven dentro de las fronteras tribales choctaw son no indios, provenientes de matrimonios con familias blancas o afroamericanas que han residido ahí desde antaño). Brown nos recuerda que la idea de soberanía proviene en primer lugar de una filosofía política occidental y no de una nativa. Quizás, concluye, ella deba "volar de vuelta a su lugar de origen en los desconsolados castillos de Europa".[16]

16. Sheehan (2006) ofrece una revisión útil de la cuestión de la soberanía en la historia europea.

Podría ser útil pensar en la soberanía indígena como un logro difícil, pero también como un conjunto de preguntas. ¿Es el problema la falta de respeto a la soberanía nativa tal como sugiere la experiencia choctaw? ¿O es que el propio concepto es defectuoso y representa más un obstáculo que una ayuda para las luchas indígenas por la dignidad y la justicia? ¿Qué formas alternativas de imaginación y organización política vale la pena tomar en cuenta? El politólogo Mohawk Taiaiake Alfred sugiere inspirarse en viejas tradiciones indígenas que rechazaban la "autoridad absoluta", "las decisiones impuestas por la fuerza", y la separación entre el régimen político y otros aspectos de la vida cotidiana (2001: 27). Otros han propuesto un "federalismo democrático descentrado y diverso" que permita una real autonomía y autogobierno nativos pero que, no obstante, no tenga una agenda separatista rígida (Young 2000: 253).[17] Al igual que la indigeneidad, el debate acerca de la soberanía está ligado al contexto social y la dinámica política, y no existe una posición "desinteresada" con respecto a su contenido y sus límites. Las preguntas son complejas, objetadas y con frecuencia poderosamente emocionales; hacerlas, garantiza que la soberanía siga siendo aplicada y retrabajada de maneras múltiples, tensas y, en ocasiones, contradictorias.

La indigeneidad más allá de las fronteras

El pensamiento convencional acerca de los grupos indígenas con frecuencia todavía asume la ocupación estable, continua, de un territorio único. Lo que Donald Moore (2004) denomina "el aprieto etnoespacial" puede ocluir la centralidad del desarraigo y el desplazamiento en la experiencia indígena, y las vicisitudes del cercamiento, la confinación o la marcha hacia nuevos y menos deseables rincones de la tierra. Los cherokee fueron desalojados del sureste de Estados Unidos y forzados a marchar hasta Oklahoma durante el Sendero de Lágrimas (Ehle 1988); el gobierno australiano envió a niños aborígenes a internados que se hallaban a medio país de distancia para que aprendiesen "formas civilizadas" (Human Rights and Equal Opportunity Commission 1997); el régimen autoritario poscolonial de Zimbabue "reubicó" a los grupos tribales en nuevas aldeas "modelo" (Moore 2004). "Forastero" era una etiqueta colonial española para designar a los comuneros indígenas andinos que dejaban sus hogares con el fin de evitar las obligaciones de tributación y trabajo forzado; pero estos migrantes con mucha frecuencia mantuvieron conexiones con sus parientes rurales, o ayllu, y

17. Agradecemos a Michael Brown por las citas; él discute más ampliamente el trabajo de Alfred y Young en su capítulo en este volumen.

regresaban periódicamente para atender sus tierras y rebaños. Estas migraciones, forzadas o voluntarias, en ocasiones permitían que se lograsen los objetivos buscados de asimilación y control; pero también podían fortalecer los sentimientos encontrados de victimización y solidaridad, o incluso generar nuevas formas de indigeneidad. "Lo que nos convierte en un solo pueblo es el legado compartido de colonialismo y diáspora", escribe el crítico cultural Paul Chaat Smith (1994: 38) al describir cómo el "indio" devino en una identidad compartida entre las diversas y muy dispersas tribus nativas norteamericanas al poco tiempo de la conquista europea.

James Clifford (en este volumen) habla de las "diásporas indígenas". Su énfasis es que hoy en día los pueblos nativos rara vez están circunscritos a un único lugar, y que la movilidad geográfica, ya sea forzada o elegida, no es un rasgo reciente de la indigeneidad. El cosmopolitismo indígena tan solo ha aumentado junto con las fronteras entre la "tierra de origen" tribal y el centro urbano, el hogar y el estar lejos, aquí y allá, ahora entrecruzados por todo lado por los viajes frecuentes, las visitas de familiares, los correos electrónicos, los mensajes de texto y las llamadas telefónicas. "A través del actual rango de experiencias indígenas", señala Clifford, "las identificaciones rara vez son exclusivamente locales o miran hacia adentro, sino que, más bien, operan a múltiples escalas de interacción".

Tal como Louisa Schein (en este volumen) muestra para el caso de los hmong/miao, las vicisitudes de la trasnacionalidad pueden alimentar la nostalgia por sus tierras nativas perdidas. La diáspora hmong/miao se extiende desde China a Laos, Tailandia, Vietnam y hasta Norteamérica, incluidos unos 200 mil refugiados que arribaron a California, Minnesota y a otros lugares de Estados Unidos tras la Guerra de Vietnam. Su situación de lo que Schein denomina "crónica ausencia de ciudadanía" y "minorización", está hoy en día atravesada por visitas de retorno y operaciones empresariales, remesas a parientes pobres que se encuentran en Asia, y otras formas de interconectividad trans-Pacífica. Un próspero negocio de producción de videos hmong/miao lanza ahora historias épicas acerca del trauma de la Guerra de Vietnam y la larga historia de la pérdida y desplazamiento de los hmong/miao. Estos videos también responden a, y fortalecen, los deseos de los migrantes por un pasado tradicional idealizado con frecuencia. Las imágenes folclorizadas de los festivales rurales, los cerezos en flor y los riachuelos que borbotean, y los protagonistas ataviados con trajes típicos, instituyen una "construcción de un lugar remoto o virtual" que responde a esas añoranzas de "continuidad cultural" y "significación fija" (y, en ocasiones, juegan a las fantasías masculinas patriarcales acerca de la feminidad aldeana "virginal", "pura" y leal). Al igual que los tibetanos, los hmong/miao no han adoptado el discurso de la indigeneidad por sus propias razones. Pero Schein sostiene que quienes sienten "nostalgia diaspórica y quienes

son abanderados de la preservación de las formas de vida indígena no están tan distantes”. La identidad diaspórica, indígena o no, conlleva una dosis de marginalidad o, por lo menos, de descentramiento con relación a los estados gobernantes. Schein sugiere que existe un “malestar mundial que incita a quienes tienen los medios de representación, a ofrecer recuperaciones de lo tradicional, lo intocado y lo intemporal junto con fábulas acerca del excesivo trato con el exterior”.

Michele Bigenho (en este volumen) explora el rol de la música en la política cultural de la indigeneidad transnacional. Bigenho analiza la música andina en su desplazamiento desde Bolivia y Perú a Tokio y de vuelta a casa. Un peruano no indígena compuso el famoso, aparentemente “indígena”, himno andino *El cóndor pasa*; las megaestrellas estadounidenses Paul Simon y Art Garfunkel lo convirtieron en un éxito mundial a finales del siglo XX. Dicho arreglo despertó el interés de los músicos japoneses por la música folclórica andina en estos zigzagueantes circuitos mundiales en los que un nuevo interés en las “referencias culturales indígenas” aconteció en parte “a través de un largo camino de asociaciones extranjeras”. Si bien lucían ponchos, correas tejidas y otros atuendos “indios” en sus presentaciones, la mayoría de los músicos bolivianos en gira que describe Bigenho no se identificarían como indígenas en su país (y ella, una norteamericana, tocaba el violín en este grupo). Una mezcla de esencialismo y nostalgia por su imaginado propio pasado “no occidental”, realza los sentimientos japoneses de “distancia íntima” con la música andina. Bigenho cree que los múltiples deseos, intereses y contextos presentes en tal circulación global de la indigeneidad nos alertan en contra del simple rechazo del fenómeno como una “mera mercantilización de lo exótico”. No obstante, ella se preocupa de que el interés japonés en la música boliviana, en el mejor de los casos, sigue estando “desligado” de cualquier compromiso real con la cargada historia boliviana de pobreza, discriminación y lucha.

La delimitante política de la indigeneidad

Es evidente que las fronteras entre las esferas indígenas y no indígenas son un asunto de historia y política. Considérese el caso de Estados Unidos. En décadas recientes, varios factores han hecho que el ser indio sea más aceptable, incluso fascinante y exótico. En lo que Circe Sturm llama el “giro-racial” (2002), los estadounidenses han empezado a reivindicar un legado tribal en una “migración desde lo blanco a lo rojo”. El creciente número de quienes marcan la opción “indio americano/ nativo de Alaska” en el censo es una de las razones del fuerte crecimiento demográfico de los nativos americanos a finales del siglo XX. ¿Son estos “raza-cambiantes” algo más que “imitadores baratos” sin ninguna demanda real por una identidad

indígena? ¿O el giro para adoptar la indigeneidad mide el reconocimiento de las genealogías nativas que generaciones anteriores eligieron o se vieron forzadas a negar en la época del asimilacionismo? El a veces vitriólico debate sobre estas cuestiones subraya la volatilidad de la cambiante política de fronteras de pertenencia y exclusión.

Debemos también recordar que la indigeneidad opera dentro de estructuras de etnicidad e identificación más grandes. "Las formaciones nacionales de la alteridad", como las denomina Claudia Briones (en este volumen), ubican a los pueblos nativos dentro de jerarquías de color, género, generación, geografía y clase que operan para diferenciar entre y dentro de los grupos. La estructura de la sociedad rara vez, si alguna, involucra un binarismo claro entre pueblos indígenas y colonizadores o sus descendientes —y mucho menos dadas las frecuentes líneas de tensión y separación que con frecuencia existen entre diferentes grupos en cualquier lugar particular.[18] La formación de alianzas políticas, dentro y a través de múltiples líneas divisorias, puede ser un empeño difícil con consecuencias impredecibles.

El ejemplo de la India ilustra los escollos, dilemas y las variadas valencias de la movilización indígena. En este caso, la influencia del discurso global de la indigeneidad ha contribuido en años recientes a darle a la categoría de *adivasi,* o pueblo tribal, una creciente visibilidad. Tal como muestra Amita Baviskar (en este volumen), la nueva política de la identidad adivasi invoca aspectos de viejas visiones coloniales de lo adivasi como gente de bosque "incivilizada", exótica, de taparrabos (y omite que muchos adivasi viven ahora en ciudades y pueblos). La trayectoria de la organización adivasi también ha sido moldeada por la cambiante dinámica de la casta y los esquemas clasificatorios del Estado moderno, como también por la poderosa —y a veces mortífera— violencia y el odio religiosos que enfrentan a hindúes y musulmanes. Baviskar muestra cómo la imagen de los lazos adivasi "naturales", "ancestrales", con la tierra devino en un poderoso elemento cohesionador en la valerosa lucha en contra del destructivo proyecto de la represa en el valle Narmada. Pero ella también menciona las sendas más problemáticas de las demandas indígenas y, en particular, la forma como los adivasis se han unido a veces a los supremacistas hindúes en la política del odio y la violencia masiva contra las minorías musulmanas. Además, a

---

18. Solo muy recientemente los investigadores han empezado a fijarse en las formas engranadas de discriminación y estrecho vínculo que se dan entre afroamericanos, indios y blancos en Estados Unidos (Brooks 2002). Nuevos trabajos acerca de las a veces tensas relaciones entre migrantes chinos y sikh y los aborígenes, añaden otro nivel de complejidad a las formas de narrar la historia australiana como tan solo una cuestión de conquista blanca (De Lepervanche 1984; Reynolds 2003).

Baviskar le preocupa que el trazo de las líneas divisorias entre los pueblos "tribales" y otros indios pobres —un legado de la clasificación social colonial británica—, pueda obstaculizar los esfuerzos por movilizar un frente más común por el cambio en la India. "No podemos asumir —subraya ella— que la indigeneidad sea intrínsecamente un signo de subalternidad o un modo de resistencia".

En algunos lugares de África, la política de la indigeneidad plantea también preguntas complejas y cruciales acerca de la exclusión e inclusión, y los riesgos de trazar fronteras sociales son numerosos. El colonialismo y sus estrategias de gobierno y clasificación impusieron divisiones estrictas entre europeos y africanos y varios otros grupos "tribales". El caso notorio del apartheid en Sudáfrica implicó una ideología de pertenencia étnica que vinculó a grupos particulares con "tierras nativas" estrictamente delimitadas, y supuestamente parcialmente autónomas, o "bantutustans". Esta ingeniería social de los afrikáner restringió la movilidad de los sudafricanos negros, los mantuvo en áreas marginales y les negó el voto y la ciudadanía nacional plena. El genocidio de Ruanda en 1994 remite a los más extremos y potencialmente peligrosos despliegues del idioma de la indigeneidad. Ahí, los colonizadores belgas contribuyeron a impulsar la así denominada "hipótesis camítica", la cual afirma que los tutsi han emigrado a Ruanda desde el norte de África y que los hutu son los habitantes verdaderamente "autóctonos" del país. Una visión de los tutsi como usurpadores foráneos subyace al odio hutu que condujo a la matanza de varios cientos de miles de tutsi sin que Estados Unidos y el resto de la comunidad internacional interviniesen para detener la violencia (Mamdani 2002).

El antropólogo Francis Nyamnjoh (en este volumen) examina las contiendas entre demandas nativistas en disputa en Botswana. Si bien su economía ha prosperado en las décadas recientes, el país ha sido testigo de crecientes tensiones frente a las pretensiones tribales con relación a una ocupación "indígena" de la tierra. Así, la mayoría batswana establece una distinción entre ellos, como "dueños del hogar" con pleno derecho, y otras identidades tribales clasificadas como "cerradas (*ba tswa ka*)" del todo a supuestos "foráneos (*makwerekwere*)" que llegaron más recientemente. En este caso, la pretensión de ser primeros es desplegada para legitimar la estratificación, exclusión y dominación étnicas, sin importar que no cuente con una base histórica real de ningún tipo. Los botswanas más "indígenas" —según el criterio de antigüedad de ocupación— serían los así llamados "bosquimanos", denominados *basarwa*. Estos pueblos tradicionalmente cazadores y recolectores han habitado los desiertos del país durante por lo menos dos mil años, pero los basarwa virtualmente no tienen voz alguna so pretexto de un cálculo de atraso y progreso que permite la "propiedad legítima" solo a los agricultores establecidos. Nyamnjoh sostiene que este

tipo particular de indigeneidad y nativismo niega las realidades híbridas, heterogéneas y cambiantes de la experiencia botswana. En cambio, prevalece lo que él denomina "los círculos de inclusión siempre decrecientes". Nymanjoh sugiere la necesidad de una "indigeneidad flexible", la cual podría reconocer e incluso adoptar el hecho de las múltiples lealtades, la movilidad geográfica y las historias entramadas.

Linda Tuhiwai Smith (en este volumen) explora la historia más esperanzadora de Nueva Zelanda. El modelo neoliberal thatcheresco implementado por primera vez a mediados de los años 1980, desmanteló el Estado benefactor de Nueva Zelanda en favor de la privatización, la desregulación y el desmantelamiento de los programas de gobierno. Estas medidas amenazaron con socavar la organización maorí que había estado sumando fuerzas en torno a la protección de los derechos nativos —acordados en el Tratado de Waitangi de 1840— y a la revitalización de la lengua maorí. Pero muchos maoríes no sienten nostalgia por el viejo Estado benefactor con sus dimensiones de paternalismo, condescendencia e insensibilidad a los problemas de los nativos. Tal como muestra Tuhiwai Smith, sacaron ventaja de las "pausas" y "espacios" en el emergente orden neoliberal para impulsar sus propias agendas descolonizadoras, especialmente las relativas a la reforma educativa. La nueva política de Estado promovió un modelo de escolaridad más empresarial basado en el mercado, que ponía en primer plano "la elección de escuela" y "el control de los padres". Los activistas nativos adoptaron este lenguaje para presionar con éxito por las kara kaupapa maori, o las escuelas de inmersión en la lengua maorí, y otras reformas, por lo menos parciales, de un sistema educativo de mentalidad asimilacionista, antes controlado por los blancos.

Tuhiwai Smith extrae lecciones de Nueva Zelanda para pensar acerca de la indigeneidad en la era del capitalismo global avanzado. Si ahí se ha desarrollado un tipo incómodo de neoliberalismo multicultural, lo ha hecho en medio de la negociación de, por un lado, las familiares ideologías del libre mercado y el emprendimiento individual y, por otro, las luchas de los activistas maoríes por una cuota de derechos y reconocimiento grupales. Los propios regímenes neoliberales multiculturales han alentado formas de subjetividad indígena colectiva en otras partes del mundo. Un ejemplo notable es el del Brasil, donde las nuevas políticas de Estado, que otorgaron derechos sobre la tierra a grupos indígenas y descendientes de esclavos, han brindado nuevos incentivos para la identificación y organización comunitarias. Tal como la analista brasileña Evelina Dagnino lo expresa, los procesos políticos actuales están marcados por "confluencias perversas" (2002) entre el neoliberalismo y el activismo por la justicia social. La relación entre los modos neoliberales de gobierno y el activismo indígena está en efecto profundamente entrelazada y, al mismo tiempo, marcada por

fisuras, separaciones y enfrentamientos de diverso tipo. Tuhiwai Smith señala varios obstáculos en el caso maorí, incluidos el de activistas "quemados", las tentaciones del asimilacionismo y las divisiones internas. Aún así, ella encuentra evidencia en Nueva Zelanda sobre cómo los grupos marginados pueden ser capaces de hallar "aspectos de la reforma neoliberal con los que las comunidades pueden comprometerse y pueden encontrar bases para cambiar la agenda".

La autorrepresentación indígena, los colaboradores no indígenas y la política del conocimiento

Hemos escuchado recientes señales de alerta acerca de los peligros de la crítica cultural y la teoría poscolonial. "¿Es el deber de los intelectuales añadir ruinas frescas al campo de ruinas?", se pregunta Bruno Latour (2004: 225). Debe quedar suficientemente claro que las sensibilidades de este libro portan la impronta de las agendas antifundacionalistas de varias ramas de la teoría posestructural y poscolonial con sus recelos ante las pretensiones de pureza, fronteras fijas y narrativas únicas. Pero nuestro propósito no es el de desenmascarar, incapacitar, o jugar el gastado rol del crítico que todo lo ve y que pretende ver la verdad no contaminada por la apariencia. Trazar las trayectorias de la indigeneidad debe referirse a la construcción de posibilidades y no a la interminable reconstrucción. Estamos motivados por una ética del cuidado, la preocupación, y la transparencia y rendición de cuentas frente a formas de visión y organización que abrazan una interconectividad situada en cualquier trabajo dirigido hacia futuros sostenibles y nuevos horizontes de esperanza (Braidotti 2006). Uno de los roles de un trabajo académico cuidadoso y comprometido puede ser el de contribuir a la comprensión y el activismo que reconoce las paradojas, límites y posibilidades de los diversos vectores de la indigeneidad, en vez de volver a caer en los tipos monológicos, agotados, de análisis y juicio esencializados de cualquier tipo.

El propio fundamento de la investigación, el trabajo académico y la política del conocimiento ha estado cambiando de otros modos. El activismo indígena ha quebrado el viejo monopolio de los "expertos" foráneos para dar explicaciones acerca de la "realidad" de la vida nativa. Quizás el ejemplo más publicitado con relación a las crecientes demandas por la autorrepresentación nativa, ha sido el Nuevo Museo Nacional de los Indios Americanos (NMAI, por sus siglas en inglés) de la Smithsonian Institution. Como curador de este novísimo museo ubicado en el centro de Washington, D. C., Paul Chaat Smith (en este volumen) ofrece una visión desde adentro sobre los desafíos que conlleva el ensamblar a tiempo las exhibiciones para su inauguración en el 2004. En los viejos tiempos, los antropólogos y otros blancos dirigían museos con sus dioramas y exhibiciones acerca

de la vida nativa. El NMAI, con nativos como curadores y directores, refleja una economía cambiante de visibilidad, dinero y representación. Chaat Smith subraya que estos cambios traen consigo todo un conjunto nuevo de incertidumbres y dilemas —y que se elevaron las apuestas por el NMAI debido al presupuesto de 300 millones de dólares y las igualmente grandes expectativas. ¿Qué hay de los "guardianes indios esencialistas" que podrían querer que el museo evite las complejidades de la historia? ¿Podría el NMAI desarrollar un "modelo Simpson" con el fin de que el mueso sea atractivo para los niños y, al mismo tiempo, para los adultos a través de otras referencias, niveles y dobles significados más sofisticados? ¿Y cómo los curadores podrían abordar tantas historias, lenguajes y formas de ser que se perdieron para siempre en la tormenta de la conquista? Chaat Smith describe el producto final como un asunto de "errores brillantes", "sueños realizados" y restricciones limitantes. La autorrepresentación, como muestra el NMAI, jamás es simple o está libre de complicaciones —y menos aún cuando esa "*yo*-auto (*self*)" es un grupo que siempre ha estado diferenciado internamente en términos culturales, políticos y económicos.

Más aún, la autorrepresentación indígena implica amplias redes de colaboración que incluyen a personas de muchos tipos, indígenas y no indígenas. Podría no ser deseable o incluso posible que los intelectuales indígenas escriban o piensen exclusivamente acerca de la indigeneidad (incluso si tal perspectiva puede ser comprensible a la luz de la historia imperial de silenciamiento de las voces indígenas). Chaat Smith nota que los especialistas no nativos del museo y otros fueron importantes colaboradores en el NMAI, y, en términos más amplios, la indigeneidad siempre ha involucrado la enunciación, tanto conflictiva como armonizadora, desde posiciones de sujeto indígenas y no indígenas.

Los contribuyentes de este mismo libro escriben desde una variedad de posturas, tanto indígenas como no indígenas. Dicha colaboración nunca puede —ni debe— estar exenta de dificultades; involucra a personas que ocupan posiciones de sujeto complejamente diferenciadas, y hablar de "consenso" las más de las veces equivale a una maniobra de poder. Si bien compartimos una formación común en términos de jergas académicas y epistemologías, también es cierto que provenimos de diferentes tradiciones disciplinarias: antropología, geografía, historia, literatura y sociología. De haber participado economistas, politólogos o demógrafos, sin duda este proyecto hubiese tenido otro cariz. A pesar de lo molesto del cliché que en ocasiones puede ser la interdisciplinariedad, el proyecto de trabajar a través y más allá de las fronteras académicas establecidas sigue lleno de potencial. La promesa más grande yace en la generación de formas nuevas, "indisciplinadas" de comprender y conocer en el mejor sentido de la palabra (Escobar en prensa).

Si bien se reconoce que todo conocimiento es producido por vastas redes de colaboración, es vital recordar que existen narrativas políticas —insertas en discursos del conocimiento universal— que hacen que algunos actores y sus prácticas sean más visibles que otros (Latour 1993). En su capítulo en este volumen, Julie Cruikshank analiza la colaboración entre personas de pueblos originarios del territorio Yukón y los arqueólogos, metereólogos, físicos y ambientalistas —y ella misma, una antropóloga cultural. Dicha colaboración surgió a partir de intereses compartidos relativos a las historias y hechos en torno a la deglaciación de las montañas Santa Elías del Canadá; si bien amigable y, de hecho, respetuoso de todas las partes involucradas, el trabajo se enredó en la hegemonía del conocimiento científico, a pesar de que los profesionales involucrados eran conscientes de la necesidad de tomar en cuenta las historias locales. Por ejemplo, en las narrativas atapashkan y tinglit, los glaciares figuran como actores dentro de una cosmología relacional que explica en la misma corriente de pensamiento el cambio climático y los encuentros coloniales, así como la historia natural y social. Lo que es más importante, estas narrativas, señala Cruikshank, "se construyen siempre en situaciones históricas de encuentro entre sociedades humanas: entre los habitantes de la costa y los del interior, entre los visitantes coloniales y los residentes, y entre los científicos, administradores, ambientalistas y pueblos originarios contemporáneos". Sin embargo, cuando los científicos hacen sus interpretaciones incluyen en la colaboración definiciones del conocimiento indígena que conciben estas historias como un paquete de mito y sabiduría transmitido de generación en generación sin cambio alguno. La tarea de los científicos occidentales (de cualquier tipo) es "descubrir" tal conocimiento, extrayéndolo como "información". Así se desconoce que la narración de historias es una forma de conocer que cambia —al igual que la ciencia— de acuerdo a las circunstancias. Tal tratamiento de los relatos transforma completamente las interpretaciones contemporáneas en "datos" culturales deshistorizados y fijos que supuestamente se transmiten como "contenido cultural" que no cambia. La colonialidad de la indigeneidad, nos recuerda Cruikshank, podría ser reforzada por las jerarquías del conocimiento, incluso en aparentes contextos progresistas.

Al igual que Cruikshank, muchos de nosotros hemos estado involucrados en formas de colaboración entre intelectuales académicos y no académicos (e. g., De la Cadena 2006; Tuhiwai Smith 1999). Queremos llamar la atención sobre las profundas asimetrías que organizan tal colaboración —empezando por las desigualdades geográficas, económicas, raciales y de género; pero que van más allá, hasta el corazón de la propia aventura de producción de conocimiento. Tal como Talal Asad escribió hace más de 20 años, las lenguas están estructuralmente imbuidas de un poder

diferenciado, y esto afecta la producción de conocimiento. “Las lenguas occidentales —escribió— producen y despliegan el conocimiento deseado más prestamente que las lenguas del Tercer Mundo”. Por el contrario, “el conocimiento que las lenguas del Tercer Mundo despliegan no es buscado por las sociedades occidentales de la misma manera o por la misma razón” (Asad 1986: 162).

En tiempos más recientes, Dipesh Chakrabarty ha denominado esta condición como “ignorancia asimétrica”. Al hablar de su disciplina, la historia, él señala: “Los historiadores del tercer mundo sienten la necesidad de citar las obras de la historia europea; los historiadores europeos no sienten ninguna necesidad de reciprocar” (Chakrabarty 2000: 28). Es posible establecer una analogía con casi cualquier disciplina —obviamente, incluida la antropología. Las coincidencias ideológicas, si bien de mucha ayuda en los proyectos políticos conjuntos, no alteran las asimetrías estructurales e históricas que organizan a los esfuerzos de colaboración entre “europeos” y “no europeos” —entendidos en sentido amplio. Las imágenes de una participación equitativa, sin problemas, en los proyectos conjuntos de investigación colaborativa, tan reconfortantes como pueden ser, son difíciles de lograr, y suelen ser una ilusión académica bien intencionada. Una colaboración que quiere deshacer las instituciones y jerarquías epistémicas preexistentes, incluidas aquellas que han separado las esferas occidentales y no occidentales del conocimiento y sus lenguajes, requiere algo más que la disposición individual para colaborar; requiere una toma de conciencia de la hegemonía de la epistemología, y sobre la necesidad de por lo menos cuestionarla, con el fin de crear oportunidades para que surjan nuevos vocabularios coelaborados. Demanda también una constante negociación multidireccional, así como el reconocimiento y la supervisión de los conflictos que dan lugar a dicha negociación. Por último, si bien este debe ser también el punto de partida, la colaboración requiere asimismo aceptar que los complejos enmarañamientos de poder siempre estructurarán la relación —aunque, por supuesto, el enmarañamiento cambiará siempre de formas y conexiones. En todo esto puede estar el potencial para una manera diferente de trabajar, la cual podría producir nuevas visiones de la realidad, nuevos conceptos que emerjan de tales visiones —donde “nuevos” no significa “avanzar”, sino moverse en cualquier dirección de distintas maneras. Tal trabajo buscaría cambiar la producción de conocimiento mediante, por ejemplo, la realización de un nuevo género que sea simultáneamente académico y no académico, local y universal, y comprometido con eliminar las fronteras entre estas esferas al mismo tiempo que interviene en todas ellas.

Pero estas siguen siendo ideas frágiles y heterotopías emergentes, disponibles para su exploración. Los artículos que siguen exploran las líneas de contención y fuga de la indigeneidad en estos primeros años del siglo

XXI. Esperamos que ellos también puedan tener algún valor para pensar en el futuro y en sus límites y posibilidades.

Agradecimientos. Agradecemos profundamente los amplios y reveladores comentarios de Claudia Briones, Arturo Escobar, Richard Fox, Charles Hale, Donald Moore, Ben Orlove, Eduardo Restrepo y Randolph Starn a versiones previas de esta introducción. Kristina Lyons, una estudiante de antropología de la Universidad de California, Davis, compartió sus opiniones sobre este volumen, tradujo del castellano y nos ayudó a poner en orden el manuscrito. Dos lectores anónimos de la Fundación Wenner-Gren brindaron también comentarios útiles. Ya Chung-Chuang, Valerie Lambert, Francesca Merlan y Linda Rupert hicieron importantes sugerencias; como también los miembros del seminario "Diáspora e indigeneidad" en el Franklin Humanities Institute de la Universidad de Duke. Agradecemos también a nuestros colegas del simposio "La experiencia indígena hoy" realizado en Rivarotta di Pasiano, Italia, 18-25 de marzo, 2005. La responsabilidad por los argumentos y cualquier error es enteramente nuestra. La traducción de Aroma de la Cadena hizo posible la lectura en castellano de este texto.

Bibliografía

ADAS, Michael
1979 *Prophets of rebellion: millenarian protest movements against the European order*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

AHU, Tend
"The evolution of contemporary Maori protest". Disponible en: <http://aotearoa.wellington.net.nz/back/tumoana> (acceso el 27 de julio 2005).

ALFRED, Taiaiake
2001 "From sovereignty to freedom: towards an indigenous political discourse". En *Indigenous Affairs* 3: 22-34.

ARIAS, Arturo, ed.
2001 *The Rigoberta Menchú controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ASAD, Talal
1986 "The concept of cultural translation in British social anthropology". En Clifford, James y George E. Marcus, eds., *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

BBC World
2006 “Vargas Llosa: ‘un nuevo racismo’”. Disponible en: <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4633000/4633898.stm> (acceso el 20 de diciembre 2006).

Braidotti, Rosi
2006 *Transpositions: on nomadic ethics*. Cambridge: Polity Press.

Brooks, James F., ed.
2002 *Confounding the color line: the Indian-Black experience in North America*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Brysk, Allison
2000 *From tribal village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

Butler, Judith
1993 *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. Nueva York: Routledge.

Chakrabarty, Dispesh
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chung-min, Chen, Chuang Ying-chang, Huang Shu-min, eds.
1994 *Ethnicity in Taiwan: social, historical and cultural perspectives*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Dagnino, Evelina
2002 *Sociedade civil e españos públicos no Brasil*. San Pablo: Paz e Terra.

De la Cadena, Marisol
2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press (en castellano: *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004).

2006 “Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities”. En *Journal of Latin American Studies* 37: 250-284.

De Lepervanche, Marie M.
1984 *Indians in a white Australia: an account of race, class, and Indian immigration to Eastern Australia*. Sydney: Allen and Unwin.

Ehle, John
1988 *Trail of tears: the rise and fall of the Cherokee Nation*. Nueva York: Doubleday.

ESCOBAR, Arturo
(En prensa) *Places and regions in the global age: social movements and biodiversity conservation in the Colombian Pacific*. Durham, NC: Duke University Press.

FRAZER, James G.
1931 [1888] *Garnered sheaves*. Londres.

GARCÍA, María Elena
2005 *Making Indigenous citizens: identities, education, and multicultural development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.

GARCÍA LINERA, Álvaro
2006 "El evismo: lo nacional-popular en acción". En *Observatorio Social de América Latina*, vol. 6, núm. 19, julio. Buenos Aires: CLACSO.

GUHA, Ramachandra
1989 "Radical American environmentalism and wilderness preservation: a Third World critique". En *Environmental Ethics* 11 (1): 71-83.

HALE, Charles
2006 *Más que un indio: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.

HALL, Stuart
1996 "Who needs identity?". En Hall, Stuart y Paul du Gay, eds., *In questions of cultural identity*. Londres: Sage.

HODGSON, Dorothy L.
2001 *Once intrepid warriors: gender, ethnicity, and the cultural politics of Masai development*. Bloomington: Indiana University Press.

Human Rights and Equal Opportunity Commission
1997 *Bringing them home: report of the national inquiry into the separation of aboriginal and Torres Strait Islander children from their families*. Sydney: Human Rights and Equal Opportunity Commission.

INGOLD, Tim
2000 *The perception of the environment*. Londres: Routledge.

KIRSCH, Stuart
2001 "Lost worlds: environment disaster, 'culture loss' and the law". En *Current Anthropology* 42 (2): 167-198.

KYMLICKA, Will
2001 *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Nueva York: Oxford University Press.

LATOUR, Bruno
1993 *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

2004 "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern". En *Critical Inquiry* 30 (2): 225-248.

LI, Tania Murray
2000 "Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal slot". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.

MAMDANI, Mahmood
2002 *When victims become killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.

2004 "Race and ethnicity as political identities in the African context". En Tazi, N., ed., *Keywords: identity*. Nueva York: Other Press.

MOORE, Donald
2004 *Suffering for territory: race, place, and power in Zimbabwe*. Durham, NC: Duke University Press.

MOUFFE, Chantal
2005 *On the political*. Londres: Routledge.

NIEZEN, Ronald
1994 *Once were warriors*, Lee Tamahori, director. 99 min. Fine Line Features.

2000 *The origins of indigenism: human rights and the politics of identity*. Berkeley: University of California Press.

OFFICE OF THE HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS
1989 "Convention (No. 169) concerning indigenous and tribal peoples in independent countries". Disponible en: <http://193.194.138.190/html/menu3/b/62.htm> (acceso el 12 de diciembre 2006).

Oxford English Dictionary. Disponible en: <http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50115329?query_type=word&queryword=indigenous&first=1&max_to_show=10&single=1&sort_type=alpha>.

PIOT, Charles
1999 *Remotely global: village modernity in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

POSTERO, Nancy y Leon ZAMOSC
2004 *The struggle for Indigenous rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press.

QUIJANO, Aníbal
2006 "Keynote address at Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de America Latina, 15 de julio, Cuzco, Perú".

RAMOS, Alcida
1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

REYNOLDS, Henry
2003 *North of Capricorn: the untold story of Australia's North*. Crow's Nest, New South Wales: Allen and Unwin.

SHEEHAN, James
2006 "The problem of sovereignty in European history". En *American Historical Review* 111 (1): 1-15.

SMITH, Linda Tuhiwai
1999 *Decolonizing methodologies: research and Indigenous peoples*. Londres: Zed.

SMITH, Paul Chaat
1994 "Home of the brave". En *C Magazine* (verano): 32-42.

SMITH, Paul Chaat y Robert ALLEN WARRIOR
1996 *Like a hurricane: the Indian movement from Alcatraz to Wounded Knee*. Nueva York: Free Press.

STARN, Orin
1999 *Nightwatch: the politics of protest in the Andes*. Durham, NC: Duke University Press.

2004 *Ishi's brain: in search of America's last "wild" Indian*. Nueva York: W. W. Norton.

STOCKING, George W.
1995 "After Tylor". En *British Social Anthropology* 1888-1951. Madison: University of Wisconsin Press.

STOLER, Ann
2002 *Carnal knowledge and imperial rule: race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.

STOLL, David
1999 *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*. Boulder, CO: Westview Press.

STURM, Circe
2002 *Blood politics: race, culture, and identity in the Cherokee nation of Oklahoma*. Berkeley: University of California Press.

2003 *The whale rider*. Niki Caro, director. 101 min. Newmarket Films.

THOMSON, Sinclair
2003 *We alone will rule: native Andean politics in the age of insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.

THORNBERRY, Patrick
2003 *Indigenous people and human rights*. Manchester: Manchester University Press.

TOULABOR, Comi
1985 *Le Togo sous Eyeadema*. Dakar: Karthala.

TROUILLOT, Michel-Rolph
1991 "The savage slot: the poetics and politics of otherness". En Fox, Richard G., ed., *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.

TSING, Anna
2005 *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.

TULLY, James
1995 *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

TYLOR, E. B.
1903 *Primitive culture*. Dos volúmenes. Cuarta edición. Londres: John Murray.

VAN COTT, Donna
2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

WACHMAN, Alan
1994 *Taiwan: national identity and democratization*. Armonk: M. E. Sharpe.

Williams, Raymond

1977 *Marxism and literature*. Nueva York: Oxford University Press.

Young, Iris Marion

2000 "Hybrid democracy: Iroquois federalism and the postcolonial project". En Ivison, Duncan, Paul Patton y Will Sanders, eds., *Political theory and the rights of Indigenous peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.

PRIMERA PARTE

Viejas y nuevas identidades indígenas

Capítulo 1

IDENTIDADES INDÍGENAS, NUEVAS Y ANTIGUAS VOCES INDÍGENAS

Anna Tsing[1]

El movimiento indígena mundial está vivo lleno de prometedoras contradicciones. Trastrocando los estándares nacionales de desarrollo, constituye una promesa de unidad basada en la pluralidad: una diversidad sin asimilación. Refrenda la autenticidad y la inventiva, la subsistencia y la riqueza, los conocimientos tradicionales y las nuevas tecnologías, el territorio y la diáspora.[2] El entusiasmo por la afirmación de los derechos indígenas se nutre de las posibilidades creativas de estas yuxtaposiciones.

Sin embargo, habida cuenta de esta mezcla apasionante, tal vez no sea sorprendente que los estudiosos hayan tenido reacciones encontradas.[3] Algunos se muestran apasionados por la lucha contra la discriminación, la violencia y la expropiación de recursos. Otros tienen sospechas con respecto al apoyo de los reformistas neoliberales y la falta de atención que el movimiento le presta a los temas de clase. Algunos perciben continuidades con los discursos coloniales sobre la raza y la esencia cultural. Otros celebran la revitalización cultural. Mientras tanto, ambos, defensores y detractores, tienden a apoyar sus evaluaciones en uno de dos modelos de

---

1. University of California, Santa Cruz.
2. Ronald Niezen (2005: 534) describe las "paradojas" del movimiento indígena: su novedad en contraposición a su antiguo patrimonio, la dependencia de la justicia oral y cara a cara, así como del derecho y la gobernanza internacional; la supervivencia frente a las orientaciones de la alta tecnología. Clifford (en este volumen) aborda la interacción entre la territorialidad y la diáspora en la constitución de las identidades indígenas.
3. "The return of the native" (2003) de Adam Kuper y la discusión que originó, promovieron debates sobre el movimiento indígena. Para mayor información sobre los temas en debate, véase Hale (2002), Li (2003) y Ramos (2002).

investigación: o bien los estudios de caso, con su plétora de características singulares, o bien generalizaciones acerca de la indigeneidad en general. Las compilaciones continúan enlazando casos supuestamente comunes; el análisis indaga por los principios fundamentales sin prestar atención a las historias que convierten a esos principios en más o menos relevantes. Ambos modelos reducen la indigeneidad a un singular conjunto de lógicas y dilemas. Ya sea que basen sus comentarios sobre casos individuales o en generalizaciones acerca de toda la indigeneidad, la mayoría de los informes académicos ha mostrado poca curiosidad por la diversidad de los problemas indígenas, sus retóricas y sus causas. A quienes entramos al campo para entender cómo la oscura situación etnográfica que conocemos encaja mejor en las movilizaciones mundiales, se nos ofrecen pocas pistas sobre las historias divergentes y las demandas contrapuestas. En respuesta a ello, este capítulo emprende la tarea de establecer una historia históricamente concreta de las indigeneidades divergentes.

Mi método no renuncia ni a las particularidades basadas en el lugar ni a los vínculos entre lugares, sino que, por el contrario, antes que imaginar los vínculos solo como una ruta hacia la homogeneización, destaco la fricción que crean tanto las uniones como las fisuras, los desencuentros y los intereses comunes. En este espíritu, doy inicio a mi historia con la dinámica de la indigeneidad en un lugar, Indonesia, y empleo las preguntas planteadas desde esa situación para orientar mi investigación más amplia.[4]

En Indonesia, la indigeneidad no es una categoría evidente por sí misma. Casi todos son "indígenas" en el sentido de que provienen de poblaciones originarias; Indonesia no es una nación de colonos blancos. Sin embargo, los representantes y líderes comunitarios que luchan por los derechos de las comunidades rurales marginales vienen utilizando cada vez más la retórica de la indigeneidad para llamar la atención sobre sus causas. Tanto en las ciudades como en los pueblos, esta retórica genera debate; es difícil tratar "los derechos de los indígenas" sin entrar en desacuerdos sobre los términos. Esta situación me anima a comenzar hablando de la indigeneidad, y no saltar inmediatamente a la experiencia indígena. También me insta a tener en cuenta la forma en que el escenario político nacional —con sus formas culturales y sus alianzas potenciales— estructura las demandas indígenas. A medida que salgo de Indonesia para rastrear las

4. Con este capítulo concluyo una trilogía de textos sobre el desarrollo de la política indígena en Indonesia y otros lugares. En el primero (2002), trazo la evolución del término indonesio de "costumbre", *adat*, que ha sido clave para la formulación de las demandas indígenas indonesias. En el segundo (s/f.), hago un seguimiento a las palabras indigeneidad y *adat*, dentro y fuera de las conversaciones indonesias y transnacionales. En el presente texto, empleo los desarrollos indonesios para inspirar un análisis transnacional de demandas indígenas divergentes.

retóricas indígenas de manera más amplia, presto atención a la manera en la que las naciones, y los diálogos entre las naciones, dan forma a las voces indígenas. En estos diálogos transnacionales, se forman poderosos ejes itinerantes de preocupaciones indígenas de gran alcance. Empiezo, pues, con Indonesia, para después pasar a mi tesis general.

Cuestiones de traducción

En Indonesia, la frase equivalente a "pueblos indígenas" es *masyarakat adat*. Sin embargo, la traducción práctica del movimiento indígena transnacional va más allá del problema de las palabras. Muchos indonesios se oponen a los intentos militantes de singularizar algunas comunidades rurales como merecedoras de derechos especiales. El nacionalismo en Indonesia es fuerte, y la directiva de unir a las comunidades culturales en una nación común —"de los muchos, uno"—,[5] sigue siendo uno de los programas más progresistas del nacionalismo indonesio. Por el contrario, la división de la nación en comunidades étnicas es considerada como una herencia colonial de la política de "divide y gobierna".

Es difícil negar que la separación de las minorías y las mayorías culturales a lo largo de Asia y África ha sido, y sigue siendo, una hábito colonial. La utilización en Indochina de los pueblos de las montañas del sudeste asiático por las fuerzas imperiales de Estados Unidos, constituye un recuerdo importante de la historia colonial de fomentar tribus leales. La identificación internacional de "pueblos indígenas" en Asia y África continúa obedeciendo a las líneas de separación coloniales, distinguiendo a las minorías para otorgarles protección internacional, en la medida que estuviesen dispuestas a oponerse a musulmanes, chinos y a otros enemigos imaginarios de Occidente. En Indonesia, la frase *masyarakat adat*, "sociedades tradicionales", obtiene su fuerza de antecedentes coloniales. Los académicos holandeses elevaron *adat*, tal vez mejor traducida como "costumbre", a la condición de derecho consuetudinario. La idea de *adat* como ley posibilitó el argumento colonial sobre que el Islam era una religión extranjera a la que no se le debía permitir definir la vida indígena. Al mismo tiempo, alertaba también a aquellos holandeses que se oponían a los programas coloniales que amenazaban con extirpar todas las formas sociales nativas. Las autoridades coloniales holandesas establecieron tribunales de justicia *adat* tan solo en unos pocos lugares; en términos de poder y de políticas, *adat* fue eficaz sobre todo como una idea de la diferencia nativa y, al menos potencialmente, de los derechos nativos. En la etapa inicial de la independencia,

5. En Indonesio se dice *Bhinneka tunggal ika*.

los nacionalistas desarrollaron actitudes contrapuestas frente a la idea de *adat*: algunos la rechazaron por arcaica, otros la adoptaron como el espíritu de la nación. Durante el régimen del Nuevo Orden (1969-1998), *adat* se hizo conocida a través de los programas de gobierno dirigidos a despolitizar a los ciudadanos rurales a través del reconocimiento simbólico de formas culturales inofensivas. Cuando los activistas medioambientales y de derechos humanos indonesios de los años 1980 y 1990 decidieron revitalizar el concepto de *adat* como una herramienta para el empoderamiento de las comunidades rurales, tuvieron que cargar con esta compleja y contradictoria historia, y transformarla.[6]

En 1999, se celebró en Yakarta la primera reunión de *masyarakat adat* en el ámbito de todo el archipiélago. La alianza que se constituyó a partir de este encuentro, Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN), respalda las campañas regionales y trabaja por ver a Indonesia incluida en la organización indígena internacional. Sin embargo, la aparición de AMAN ha intensificado el debate indonesio sobre si la organización indígena es una buena idea.[7] La mayoría de los funcionarios del gobierno sostienen que el movimiento indígena internacional es irrelevante porque en Indonesia no hay “pueblos indígenas”. Hacen causa común con los profesionales urbanos que se preocupan por la división de la nación y piensan que la modernización es la fuerza fundamental para la construcción de la misma. Algunos, incluidos los principales conservacionistas, describen a adat como “tradición inventada”, sin estabilidad ni legitimidad. Muchos estudiosos extranjeros y agencias internacionales de cooperación se oponen a la idea de trabajar por los derechos comunales, los que son considerados peligrosamente exclusivos. Se les han unido los partidarios del individualismo liberal, al igual que aquellos preocupados por la violencia étnica. En años recientes, Indonesia ha sido desgarrada por conflictos étnicos y religiosos, muchos de ellos promovidos encubiertamente por el ejército. En Kalimantan, por ejemplo, en los años 1997, 2000 y 2001, los “indígenas” dayak se enfrentaron con los migrantes madurese. Es difícil negar que la movilización de la identidad dayak fue respaldada por ONG vinculadas internacionalmente. Pocos culpan directamente a la política indígena internacional por la violencia, pero han surgido nuevas preguntas. Por ejemplo, hay motivos para preocuparse por el papel que tienen las transnacionales de caridad cristiana en la promoción de la violencia, junto con los derechos de los indígenas. Dondequiera que los cristianos apoyan a las culturas minoritarias, las misiones y los derechos humanos se entrelazan irremediablemente; la violencia contra los

---

6. Para un recuento del concepto *adat* en Indonesia, véase Tsing 2002.
7. En Tsing 2005 abordo el contexto más amplio de la organización indígena en Indonesia; véase también Li 2003.

musulmanes es un resultado esperable. El fervor religioso no tiene por qué ser confundido con la lucha armada revolucionaria. Sin embargo, cabe señalar que en los lugares donde las comunidades indonesias han recurrido a tácticas revolucionarias, han cuestionado o rechazado la huella indígena. En Aceh y Papúa Occidental, los activistas quieren la independencia y no una soberanía dependiente; ellos encuentran mejores vías para plantear sus demandas que la política indígena.[8]

Todo esto apunta hacia la imposibilidad de una política indígena indonesia que pueda promover la justicia social; no obstante, quienes llegan a esta conclusión omiten la razón principal de la organización indígena indonesa. Aquellas comunidades que han puesto sus esperanzas en el membrete indígena internacional, lo hacen porque su tierra y sus recursos se ven amenazados por la expansión empresarial y estatal. De hecho, el principal problema que enfrenta hoy Indonesia es la destrucción del campo, con sus antiguas vastas selvas tropicales, sus aguas donde era posible una pesca abundante y su bien dotado legado cultural y comunal. Las políticas del régimen del Nuevo Orden, que abrieron el campo como un espacio "libre" para la explotación, permitieron arreglos complementarios para que la sustracción legal e ilegal de recursos se fuera acumulando. En Kalimantan, la fuerza destructiva de la tala y la minería legal e ilegal destroza el campo; pocos burócratas y líderes comunales pueden pensar en hacer algo salvo en clamar por una parte de los despojos. La demanda de que las comunidades rurales puedan tener derechos basados en sus culturas tradicionales es, como de costumbre, una de las pocas interrupciones en medio de un negocio fatal. Incluso si, en última instancia, esta demanda no tuviera éxito en sus pretensiones de reformulación de la política nacional e internacional, merece nuestra atención.

La afiliación a la política indígena internacional para realizar estas demandas es el resultado de una historia que se ha ido acumulando. La administración colonial dividió el archipiélago en zonas "interiores" y "exteriores", con la densamente poblada Java en el centro de las preocupaciones sobre la gobernanza de los pueblos nativos. Las islas "exteriores" de Sumatra, Kalimantan, Sulawesi e Indonesia Oriental eran de interés para las autoridades coloniales principalmente para fines de desarrollo empresarial; los nativos eran importantes solo en tanto exóticos. Java, subyugada colonialmente, se convirtió en el centro de la lucha nacionalista, y la historia de la alianza entre campesinos javaneses y las élites nacionalistas hizo que la nación pareciera posible. En los primeros años de la independencia, las élites no javanesas se volvieron cada vez más importantes para la

8. Mi comprensión de este punto se la debo a S. Eben Kirksey. En Papúa Occidental la política indígena está asociada con la cooptación estatal.

construcción de la nación, y algunos grupos de las islas exteriores cobraron importancia. Sin embargo, la mayoría de las comunidades rurales de las islas exteriores eran invisibles en el ámbito nacional; estas solo fueron blanco de atención durante el régimen del Nuevo Orden —con políticas para una creciente explotación masiva de recursos. La política de hacer caso omiso a las comunidades rurales javanesas facilitó el despojo de dichos recursos. Pero esto significó que la protesta rural de las islas exteriores no encontrara canales en la política nacional. Solo la formación de un movimiento ambientalista orientado a la justicia social a fines de los años 1970 y 1980, hizo que la atención nacional se percatara de las demandas de las islas exteriores rurales.

La protesta social fue censurada durante gran parte del régimen del Nuevo Orden, convirtiéndose el movimiento ambiental es uno de los pocos espacios para el debate público en torno a la justicia. A fines de los años 1980 y principios de los años 1990, el movimiento ambientalista nacional cargó el peso de muchas esperanzas progresistas. Una extraordinaria innovación política fue que el movimiento apoyara los derechos de las comunidades rurales no javanesas; e incorporó por primera vez a personas que habían sido históricamente excluidas del proceso político nacional. Irónicamente, después de la tan esperada caída del régimen del Nuevo Orden en 1998, el movimiento ambientalista nacional perdió visibilidad, y los conservacionistas internacionales, con su mandato de protección de la naturaleza, adquirieron prominencia. En este contexto, a los activistas indonesios las afiliaciones internacionales les parecieron más cruciales que nunca. El hecho de decir que *masyarakat adat* eran "pueblos indígenas" permitía tener esperanzas con respecto a que la legitimidad internacional daría cierta fuerza a sus denuncias sobre el despojo de tierras y recursos. Una influyente activista de Yakarta me explicó que su definición de *masyarakat adat*, los pueblos indígenas de Indonesia, eran las comunidades rurales luchando contra las empresas extractoras de recursos.

Tanto la fuerza como la idiosincrasia de esta definición plantean preguntas acerca del ámbito transnacional en el que surgen los "pueblos indígenas". ¿Pueden los activistas indonesios aliarse efectivamente con los pueblos indígenas transnacionales? Después de todo, algunos pueblos indígenas —como los que se vieron inmersos en la Ley de Demandas Nativas de Alaska— son empresas extractoras de recursos. Otros, como aquellos que controlan el Greenland Home Rule, emulan a los estados-nación en sus planes de gestión de recursos. ¿Con qué fuerza —y con qué vacilaciones— la indigeneidad global está vinculada al ambientalismo que busca la justicia social?

Encontrándome ubicada en medio de los debates acerca de la política indígena indonesia, recurrí a lecturas comparativas sobre la indigeneidad para informarme más acerca de este tema. Sin embargo, los ejercicios

comparativos son peligrosos; nos tientan a asumir una perspectiva imperial: el punto de vista de la gestión mundial.

He presentado este extenso prólogo con el fin de sugerir otra razón para el levantamiento de mapas mundiales: tener en cuenta en qué medida un determinado conjunto de tácticas emergentes podrían prosperar o no en situaciones transnacionales. Si participamos en la política de determinados lugares, necesitamos tener cierta idea de cómo se articulan con los demás los planes que defendemos.

La política indígena mundial es apasionante y desafiante a causa de su diversidad. Su fuerza está constituida por el rechazo de categorías políticas preexistentes —y su negativa a retroceder ante demandas por definiciones rigurosas. Casi todos los proyectos internacionales se han adherido a la idea de que los pueblos indígenas no serán predefinidos. Como señala un portavoz cree del Grupo de Trabajo Internacional de Asuntos Indígenas, "Asumir un derecho a definir a los pueblos indígenas es negar aún más nuestro derecho a la libre determinación" (Thornberry 2002: 60). En forma más convencional, los voceros indígenas internacionales apuntan a la necesidad de la autoidentificación. Pero la autoidentificación algunas veces lleva a un mayor nivel de contradicciones. Tómese en cuenta a Centroamérica. Quetzil Castañeda ha propuesto "¡Nosotros no somos indígenas!" como un grito de guerra de los campesinos mayas de Yucatán, que rechazan la política de la identidad (2004). En El Salvador, Brandt Peterson ha afirmado que la autoidentidad étnica existe en un intersticio violento de la capacidad de hablar; quienes no han sido más que enemigos históricos han utilizado el término "indio", y los activistas se sienten frustrados por los bajos niveles de interés que han mostrado las comunidades por los programas explícitamente "indígenas" (Peterson 2005).

Las actitudes contradictorias ante el ser etiquetados como indígenas conducen a dos temas de análisis bastante diferentes. En primer lugar, todas las categorías suscitan reacciones diversas en los pueblos que se denominan según estas categorías. Las personas a las que otras etiquetan como mujer, negro o liberal están igualmente divididas y son ambivalentes. Estos temas ameritan un análisis de las historias complejas que implican construir y demandar una identidad. Esta es una labor importante, pero no es mi preocupación en este capítulo. Por el contrario, mi intención es hacer un seguimiento a las variaciones de la articulación pública de la indigeneidad en distintos lugares. No sigo la ambivalencia de la gente común, sino las demandas de aquellos que establecen los términos de la discusión —por ejemplo, activistas, dirigentes comunales e intelectuales públicos. Sus reivindicaciones se convierten en marcos discursivos influyentes en la medida que pueden ganar seguidores y una audiencia. Estos marcos constituyen lo que podría denominarse "la voz indígena". Por voz, me refiero a los cánones

retóricos con los que se articulan las afirmaciones públicas de identidad. Debido a que es el canon —y no el vocero o vocera en sí mismos— el que tiene el poder, personas totalmente desconocidas pueden hablar con este tipo de voz, pero se debe hablar de forma tal que un público pueda oírla. En este sentido, un árbol que cae en un bosque vacío no tiene voz; de igual manera, mis demandas ocasionales no tienen voz. Solo puedo lograr una voz cuando encuentro una manera de hablar que articula mis reclamos en un canon públicamente reconocible. Lo que puede ser escuchado, cambia. No todas las voces les plantean demandas a todos los públicos. Sin embargo, en términos analíticos parece útil separar la diversidad de las voces públicas de la indigeneidad de otros tipos de diversidad indígena. En lo que resta de este capítulo, se investigan las condiciones históricas en las que cobra impulso una voz indígena transnacional.

Tesis: los vínculos entre países dan forma a los foros transnacionales

El significado de la expresión "pueblos indígenas", en sus traducciones locales, tiene variaciones en los ámbitos nacional y regional. Las diferencias son notables; algunas versiones son contradictorias, no todas se vuelven influyentes en el ámbito mundial. Para que una versión particular de indigeneidad se convierta en un modelo transnacional, ella requiere una vinculación a través de contextos nacionales. Esta vinculación puede intensificar las demandas indígenas en los lugares que están vinculados y, al intensificarse, lograr su inserción en el mundo. En otros casos, puede ocurrir que exista el vínculo solo desde la perspectiva de un país, mientras que en otro nadie es siquiera consciente del establecimiento de este vínculo. Sin embargo, a pesar de esta asimetría, dicho vínculo puede permitir, por ejemplo, la formación de un potente modelo que va propagándose. Los modelos de indigeneidad que se propagan han difundido las convenciones de la política indígena internacional. Teniendo en cuenta que no se adaptan fácilmente a todos los contextos nacionales y regionales, también han formado nodos de disensión. La inaplicabilidad de marcos de gran alcance para los indígenas abre espacios de rechazo —y de rupturas y alianzas potenciales.

La variación nacional del significado de "indígena" está estructurada por las exigencias de las políticas públicas y la política. Las políticas del Estado-nación han creado en todo sitio las condiciones para la vida indígena. Si el Estado-nación traslada a la gente a las reservaciones, la lucha debe continuar desde las reservaciones. Si el Estado-nación exige la asimilación, surgirán los debates en el seno del aparato de asimilación. La forma de la indigeneidad en un lugar determinado no puede estar separada de estas historias de la clasificación y administración nacional. Es más, las protestas indígenas deben hablarle a una audiencia nacional. A pesar de la importancia

de las conexiones mundiales, en la mayoría de lugares la nación sigue siendo el lugar de la negociación política. Para marcar la diferencia política, los líderes indígenas deben dirigirse al Estado-nación. Deben utilizar marcos culturales y políticos que sean comprensibles dentro de la nación. Los indonesios reconocen *adat*, ya sea que estén de acuerdo o en desacuerdo con su reactivación; los neozelandeses conocen el Tratado de Waitangi, ya sea que apoyen o no las actuales interpretaciones. En todas las demandas indígenas se encuentran entretejidas características reconocibles del entorno político y cultural nacional. Por último, los foros internacionales de política indígena refuerzan las diferencias nacionales mediante el manejo de la representación de las unidades nacionales. El modelo de las Naciones Unidas, en el que cada nación tiene su portavoz, es replicado en muchos grupos de trabajo indígenas. En estos, los representantes indígenas aprenden a imaginar su estado transnacional en relación con su estatus nacional.

Las variaciones regionales en el significado de indígena están vinculadas a las posibles historias de segregación, alianza, represión, movilización, liderazgo y cultura política. Es importante no perder de vista la diversidad de las regiones subnacionales. Los contrastes regionales —el este de Guatemala frente al oeste de Guatemala, Indonesia interior frente a Indonesia exterior— marcan la diferencia de la lealtad a una política de indigeneidad. En este capítulo, sin embargo, privilegio la variación nacional pues me ayuda a explorar de mejor manera los modelos de propagación transnacionales.

A través de los vínculos entre países se constituyen poderosos modelos transnacionales de organización indígena. Un ejemplo notable es el vínculo entre los grupos indígenas de Canadá y Nueva Zelanda que se constituyó en la década de 1970: a partir de este vínculo, me permito sugerir que la retórica de la soberanía llegó a ser un aspecto clave en el movimiento indígena internacional. El vínculo se desarrolló a partir de visitas de misiones estatales, así como de la discusión comparativa sobre tratados y formas de gobernanza. Las ideas acerca de la soberanía indígena que se desarrollaron a partir de este vínculo fueron dando forma a la movilización indígena en otras colonias británicas, dando forma así a los debates de políticas públicas sobre todo en Australia y Estados Unidos. A partir de este conglomerado, la soberanía se incorporó a la agenda indígena internacional, desde donde ha seguido dando forma a casi todos los documentos sobre derechos indígenas —a pesar de que esta retórica no necesariamente funciona en la mayoría de otros lugares.

Mientras que el vínculo entre Canadá y Nueva Zelanda motiva que se preste atención a los petitorios y los tratados, una diferente conexión americana invoca una militante lucha por la autonomía pluriétnica. El diálogo que vincula a Norteamérica con Sudamérica en torno a "la cuestión indígena" es uno de larga data; pero, sin duda, una entrada importante es el

cambio de rumbo del indigenismo a finales de la década de 1960, a medida que los activistas mexicanos se vieron estimulados por el movimiento Red Power de Estados Unidos. En lugar de imaginar una política nacional de aculturación, se organizaron en torno a los derechos culturales indígenas, iniciando el debate alrededor de una nación multicultural y pluriétnica. Los activistas del movimiento Red Power de Estados Unidos no se unieron al debate mexicano; sin embargo, el vínculo entre los países le dio legitimidad y fuerza. Las voces mexicanas se habían sumado a otras luchas latinoamericanas para transformar el mestizaje y la modernización en autonomía política y libre determinación cultural. Tales narrativas hacen una invocación a la inclusión y la transformación, antes que a la separación de la nación. En tanto tales, se inspiran directamente en la antigua organización campesina, con su historia de construcción de la nación; en el ámbito transnacional, ofrecen poderosos modelos de militancia —y de cooptación— con las inquietudes indígenas transnacionales.

En ocasiones, quienes hacen las conexiones son activistas no indígenas. La experiencia brasileña de la política indígena ambientalista se propagó hacia Malasia e Indonesia a través de activistas del Norte, quienes, en la década de 1980, pasaron de la campaña para salvar la Amazonía a las campañas por la selva tropical del Sudeste Asiático. Las alianzas entre los ambientalistas y los dirigentes indígenas solo funcionaron bien en Brasil durante momentos históricos particulares: por ejemplo, cuando el Partido de los Trabajadores contribuyó a moderar la lucha; pero para los ambientalistas involucrados, era bueno que se propagara la idea de la alianza con gente de la selva tropical. Los ambientalistas nacionales del Sudeste Asiático retomaron el tema —y surgió una campaña mundial en el ámbito de la selva tropical. A partir de esta campaña, los pueblos indígenas de todo el mundo se convirtieron en elegibles para la función de representantes ambientalistas. Pero, por supuesto, no todos los pueblos indígenas habían buscado este rol, y algunos habían combatido activamente el ambientalismo.

Retóricas de la soberanía; narrativas de la autonomía pluriétnica; cuidado del medioambiente: estos no son los únicos marcos de definición para la lucha indígena, pero están entre los más potentes. Mi argumento acerca de las conexiones entre países sugiere que constituyen ejes semiautónomos de la voz indígena; no siempre se complementan entre sí. Estoy segura que ustedes ya están en condiciones de entender por qué la búsqueda de una base de definiciones o una base filosófica consistente acerca de la organización indígena no me ayudaría a explicar esta configuración. Sin embargo, la consistencia de definiciones o la consistencia filosófica son una exigencia no solo de los políticos escépticos sino también de los académicos. ¿Constituye la organización indígena el inicio de una nueva era cultural o, alternativamente, es el resultado previsible de la reforma neoliberal a escala

mundial? Ninguno de estos enfoques nos permite considerar la construcción o destrucción de los vínculos indígenas. Los académicos tienden a reconocer la importancia de un argumento solo en la medida en que ofrece una genealogía consistente como parte de una tradición filosófica identificable. Si tenemos problemas para apreciar las articulaciones contingentes —incluso después de invocar a Antonio Gramsci—, es porque creemos que hemos llegado a establecer algo solo cuando esto repite perogrulladas políticas. Sin embargo, las conexiones mundiales no son solo repeticiones. Para bien o para mal, la fricción en el centro del intercambio mundial permite que entren en vigor nuevas formas y prácticas. Reconocer la propagación de la voz indígena no significa que las movilizaciones indígenas sean buenas para todos. Incluso si nos limitamos —tal como yo lo hago aquí— a las proclamas de organizadores entusiastas, sus éxitos políticos son débiles y esporádicos. Sus encuadres pueden no promover una respuesta favorable y, cuando lo hacen, esta puede o no ser útil para cualquiera. Al destacar las conexiones y, por lo tanto, también las desconexiones, espero mostrar el desarrollo irregular y contingente del enfoque indígena.

Voces que se propagan

¿Cómo es que las inquietudes indígenas han alcanzado fuerza transnacional? Aquí elaboro y explico los tres ejes de conexión que introduje brevemente en la sección anterior. Solo después me referiré al trabajo que estos ejes de indigeneidad no pueden hacer.

La retórica de la soberanía: dos hileras de abalorios en el Tribunal de Waitangi. A finales de 1960, Canadá se vio absorbido por el drama del nacionalismo quebequés y la lucha de los franco-canadienses por los derechos civiles. Los liberales querían que el gobierno federal confirmara la igualdad de todos los ciudadanos canadienses bajo una norma única. Fue en este contexto que, en 1969, el primer ministro Pierre Trudeau emitió un Libro Blanco en el que se recomendaba suprimir el estatus de indio, convirtiendo a los indios en ciudadanos canadienses sin derechos propios. Él no estaba preparado para la conmoción que se dio a continuación. Los indígenas exigieron que el gobierno respetara sus derechos reconocidos en los tratados y las obligaciones con respecto a su estatus especial. Como reacción, se publicó el "Libro Rojo", recordando a todos que la "igualdad" en la política del gobierno siempre había privilegiado la blancura. La avalancha de reacciones críticas obligó al gobierno a renunciar al Libro Blanco. El consiguiente vacío en la política del gobierno reabrió una amplia gama de preguntas sobre la situación de los pueblos indígenas de Canadá.[9]

---

9. Véanse Perry 1996: 149-151; Cairns 2000; Fleras y Elliot 1992; y Weaver 1985.

En 1970, Trudeau regresó de un viaje a Nueva Zelanda para atender a los manifestantes indios; en ese momento, por primera vez, introdujo la práctica existente en Nueva Zelanda de reservar cuatro escaños en el Parlamento para los indígenas maoríes (Sanders 1977: 9). Nueva Zelanda, como Australia, constituía un fácil modelo de buen gobierno para los canadienses. En 1971 y 1972 Canadá envió misiones oficiales a Nueva Zelanda y Australia para consultar sobre la gobernanza indígena. George Manuel, el influyente presidente de la Hermandad Nacional India, formó parte de la primera misión, junto con otros líderes indios canadienses. A partir de estos contactos, comenzó a surgir una historia entretejida de los "pueblos indígenas".[10] La petición internacional por la libre determinación y la reparación fueron parte central de esta historia. Los líderes indígenas de Canadá y Nueva Zelanda tienen historias paralelas de petitorios internacionales: las delegaciones maoríes viajaron a Inglaterra para reunirse con el rey o la reina en 1882, 1884, 1914 y 1924; los jefes de la Columbia Británica hicieron viajes similares en 1906 y 1909. En la década de 1920, representantes de la Confederación Iroquesa viajaron a Ginebra a plantear quejas a la Liga de Naciones; lo mismo hicieron los maoríes.[11] Esta historia de petitorios dio forma a posteriores esfuerzos para conformar una organización internacional por los derechos de los indígenas. En 1975, la Hermandad Nacional India auspició la reunión de formación del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas en Port Alberni, Columbia Británica. Este momento formativo ha continuado influyendo en la posterior movilización indígena.

Los líderes indígenas de Canadá recibieron un apoyo especial de los maoríes de Nueva Zelanda en lo que respecta a sus inquietudes por los derechos pactados en los tratados, los mismos que estaban surgiendo como la piedra angular de la organización indígena de Nueva Zelanda. En 1840, la corona británica y unos quinientos jefes maoríes firmaron el histórico Tratado de Waitangi, el cual les permitió a los británicos reclamar internacionalmente Nueva Zelanda para ellos. Si bien el tratado no dio forma a una posterior política británica, persiste "el mito romántico del tratado como un símbolo de la unidad y la amistad de dos razas" (Howard 2003: 184-185). La celebración anual del tratado era en gran medida un evento *pakeha* (blanco) —al menos en 1971, momento en que un emergente movimiento maorí de protesta hizo de Waitangi un lugar de controversia. En 1972, un escritor *pakeha* dio a conocer que los jefes maoríes y los representantes británicos habían firmado tratados diferentes en maorí e

10. La activista maorí Tuhiwai Linda Smith (conferencia telefónica) señala que los maoríes y los indios canadienses colaboraron para sus respectivas campañas, incluida su hermana, que se unió a la Hermandad India Nacional.

11. Véanse Sanders 1977 y Johnston (2003 [1986]: 107).

inglés, respectivamente. Mientras que la versión en inglés sostenía la idea de que los maoríes habían cedido su "soberanía" a la Corona, la versión maorí mencionaba que habían cedido únicamente su "gobernación" (*kawanatanga*), manteniendo su "soberanía" (*rangatiratanga*) sobre la tierra y la propiedad. Ambas versiones dieron a los maoríes plenos derechos de ciudadanía británica, pero la versión maorí tiene como meta una asociación maorí-británica para la soberanía.[12] Este asunto de la traducción colocó en el centro del escenario del tratado las luchas maoríes por los derechos sobre la tierra, la autonomía política y las formas de gobierno culturalmente apropiadas. En 1975, un gobierno laborista favorable formó el Tribunal de Waitangi para evaluar el cumplimiento del tratado por parte del gobierno. Gran parte del subsecuente éxito de las reivindicaciones maoríes sobre su derecho a la tierra y su autonomía política depende de este tribunal y de sus informes. Así, el tratado sigue siendo clave para las afirmaciones de los maoríes y para la influencia maorí en Canadá y en otros lugares.

En Canadá, en los años 1970, a medida que los pueblos indígenas se transformaron a sí mismos en Primeras Naciones, se intensificaron las campañas para usar los derechos de los tratados y los acuerdos de gobierno con el fin de obtener réditos políticos. Los cree y los inuit del norte de Quebec consiguieron un importante acuerdo en 1975; ese mismo año, los deene afirmaron su nacionalidad. En 1976, se propuso que Nunavut fuera territorio controlado por los inuit; para 1982, la Hermandad Nacional India se había convertido en la Asamblea de las Primeras Naciones. La retórica de la soberanía indígena se desarrolló aún más en la pugna por incluir los derechos de los indígenas en la constitución canadiense. Los indios canadienses solicitaron ayuda a sus defensores internacionales, especialmente de Londres, fomentando de esta manera su liderazgo en la promoción de la soberanía indígena en el ámbito internacional, logrando así extenderse al ámbito del Imperio Británico (Sanders 1985). En casa, uno de los grupos indígenas más destacados fue la Confederación Iroquesa. A aquellos iroqueses que se aliaron con los británicos durante la Revolución Americana, se les entregó territorios en lo que posteriormente llegó a ser Canadá y fueron tratados como un poder soberano. La alianza se materializó en el Gus-Wen-Qah o Cinturón de Dos Hileras de Wampum, en el que dos filas de abalorios de conchas moradas, divididas por el signo blanco de la paz, denotan a los iroqueses y a los ingleses, cada uno con su propio camino soberano. En Canadá las dos hileras de wampum se convirtieron en un icono de la lucha por la libre determinación (Johnston 2003 [1986]). Al igual que el Tratado de Waitangi, las dos hileras de wampum se referían a la posibilidad de definir la

12. Véanse Howard (2003: 186-194) y Fleras y Spoonley (1999: 5-25).

soberanía en términos culturalmente apropiados. Juntos, ofrecen un influyente marco para pensar la movilización indígena internacional. Casi desde el principio, los pueblos indígenas de Estados Unidos, Australia y el norte de Europa respondieron a este eje de movilización. Para 1974, el Movimiento Indio Americano de Estados Unidos había patrocinado el Consejo Internacional de Tratados Indios para lograr el reconocimiento de los tratados tribales por parte de las Naciones Unidas (Sanders 2003: 68). Al igual que en Canadá y Nueva Zelanda, los nativos americanos utilizaron la historia de los tratados como una política simbólica: por ejemplo, la Caravana de la Senda de los Tratados Rotos de 1972 dramatizó las difíciles situaciones que habían atravesado los indios. Desde 1871, el gobierno de Estados Unidos se había negado a negociar con los nativos americanos a través de tratados. La retórica de la soberanía intentó revertir esta historia.[13] Mientras tanto, los aborígenes australianos no tenían tratados a los cuales recurrir. Sin embargo, sus vínculos con otros estados de colonos británicos —Canadá y Nueva Zelanda— les permitieron actuar como si los tuvieran. La Ley de Derechos sobre la Tierra Aborigen (territorio del Norte) de 1976 proporcionó un influyente modelo internacional para incorporar los valores culturales en los derechos propios: los lugares sagrados aborígenes se convirtieron en la base de los reclamos de tierras (Maddock 1991). El internacionalismo de todo esto se vio todavía más estimulado por la participación de los samis del norte de Europa, que vincularon el emergente movimiento indígena a organizaciones internacionales con sede en Escandinavia, como el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA, por sus siglas en inglés), y de allí a las Naciones Unidas.[14] Muchos observadores del movimiento mundial de la indigeneidad empiezan aquí a vocear la retórica de la soberanía. Es la base de las protestas para mantener la letra "s" en los pueblos indígenas y para permanecer firmes en el lenguaje del proyecto de declaración de la ONU. Pero no es el único eje que configura la política indígena.

La autonomía pluriétnica: un diálogo interamericano. El lema del Consejo Nacional Indígena de México de 1996 —"Nunca más sin nosotros"— nos lleva a otra política indígena: Latinoamérica lucha por la autonomía pluriétnica.[15] "Autonomía no es secesión", declaró la Convención Indígena

---

13. Clinebell y Thompson (2003) explican los tratados de Estados Unidos. En 1975 la ley sobre autodeterminación y asistencia para la educación de los indios anuló la política de desmantelamiento, fortaleció el autogobierno y abrió una nueva era de demandas por la soberanía tribal (Howard 2003: 63).

14. El IWGIA tiene su sede en la Universidad de Copenhague. Al final de esta sección abordo con más detalle la situación de los samis.

15. Brysk (2000: 85) cita este eslogan. Díaz Polanco (1997) es una fuente fundamental sobre los debates latinoamericanos.

Nacional de 1994, "la autonomía es la primera oportunidad que tienen nuestros pueblos indígenas de convertirse por primera vez en verdaderos mexicanos".[16] El término autonomía se utiliza en la política indígena en todo el mundo. Sin embargo, solo en América Latina es una expresión de lucha.[17]

La movilización de los indígenas de México es mejor conocida a través del levantamiento en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). El EZLN y sus sucesores políticos no han hecho un llamamiento a la soberanía, sino más bien a la reconstrucción de un nacionalismo mexicano que pueda trabajar por, más que en contra, los indios y los pobres. El EZLN llevó la bandera nacional de México durante las negociaciones de paz; los negociadores indígenas confirmaron, sin que hubiera que recordárselo, que ellos eran "100 por ciento mexicanos" (Brysk 2000: 81). Al recrear la nación en un marco pluralista para la causa de la justicia social y los derechos culturales, los zapatistas ofrecieron una interpretación carismática de una historia interamericana acerca de la democracia popular. Basándose en los legados de los "campesinos" del Sur y en el multiculturalismo del Norte, los zapatistas vuelven a hablar de indigeneidad, revitalizando movilizaciones latinoamericanas previas e, indudablemente, las campañas indígenas de todo el mundo.

Una genealogía relevante de estas voces indígenas se inicia con el indigenismo y la política de asimilación. En México, el indigenismo está asociado con la construcción de la política nacional a través del mestizaje, la exaltación cultural promovida por Europa y la mezcla racial de los indios a través de la cual, se pensaba, iba a avanzar la civilización.[18] En México, la política indígena contemporánea es de un profundo rechazo al indigenismo.

---

16. Esta cita se encuentra en Stephen (2003: 203).

17. En otros lugares, el término describe las relaciones entre los estados y los grupos indígenas (véanse, por ejemplo, Arthur 2001; Jull 1998); en Latinoamérica, se extiende para movilizar el apoyo popular que combina el orgullo cultural y la libre determinación política. El activista antropólogo mexicano Gilberto López y Rivas (2005) sostiene que el concepto de autonomía se extiende igualmente al legado marxista de lucha y a los regímenes jurídicos internacionales de reconocimiento. "Además, contrariamente a las opiniones de los partidarios del Estado unitario, la autonomía no fragmenta la unidad nacional. Son la discriminación y el racismo [...] los que conducen a la fragmentación del Estado y la ruptura de la unidad nacional [...] A través de su resistencia frente al neoliberalismo, la autonomía indígena está expandiendo sus fronteras y ampliándolas, para abarcar incluso la construcción de un nuevo tipo de nación [...] sacando la democracia de la retórica oficial, y convirtiéndola en práctica que alcanza y llena cada espacio de la sociedad, la economía, el gobierno, incluso de los movimientos sociales y los propios partidos de oposición".

18. Marisol de la Cadena (2005a) señala que a lo largo de Latinoamérica el mestizaje involucra estándares de educación, decencia y cultura así como de raza.

En lugar de asimilación, los indígenas mexicanos exigen la libre determinación y el respeto cultural. Pero el indigenismo sigue siendo prominente: condujo, en términos ideológicos, a los indios hacia el desarrollo nacional, no obstante que trató de eliminarlos. El poder de las demandas indígenas contemporáneas para entrar al debate nacional sobre la democracia, depende de esta presencia espectral. (Las demandas de los indios norteamericanos, en cambio, tienen problemas para ser tenidas en cuenta en la política del Estado-nación.) En México, el indigenismo también lidera un elenco de actores aún vigentes, incluyendo a las comunidades campesinas y a los antropólogos aplicados.

En tanto una ideología de conquista, el indigenismo ha dependido de los viajes y del diálogo; realizar un seguimiento a sus diversas formas en toda Latinoamérica sería un proyecto apasionante, pero no para este capítulo. En cambio, me concentraré aquí en una breve referencia a su desarrollo: el diálogo con la política india estadounidense. En 1940, el indigenismo —con todos sus defectos— fue revitalizado por el primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México. Asistieron importantes figuras políticas y académicos mexicanos, también lo hizo John Collier de la Oficina de Asuntos Indígenas de Estados Unidos.[19] Collier traía fondos de la Fundación Rockefeller para una iniciativa que tenía por objeto difundir oficinas de asuntos indígenas en América Latina.[20] Collier también llegó con un nuevo tipo de antropología aplicada destinada a garantizar la integridad de las culturas nativas al tiempo que les ofrecía herramientas para integrarse a la sociedad nacional.[21] Héctor Díaz Polanco explica cómo, en el marco del debate de la Comisión Interamericana, lo que a primera vista parecía un gesto de respeto hacia los indígenas, se convirtió en otra carga para la asimilación (1997: 68-70). El "integracionismo" era la nueva amalgama de relativismo cultural y desarrollo que se constituyó en este diálogo. Este modelo dio forma al Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1957, que aboga por la "progresiva integración

---

19. Héctor Díaz Polanco describe a la delegación mexicana: "Entre los miembros de la delegación mexicana asistentes a este congreso, se encontraban los más destacados estudiosos de las cuestiones indígenas, varios de los cuales eran también personalidades políticas […] Con ellos también había un grupo de jóvenes, muchos de los cuales se convertirían en distinguidos intelectuales indigenistas" (1997: 78).
20. Acerca de los fondos, véase de la Cadena 2005b; acerca de las oficinas, véase Brysk (2000: 125).
21. Douglas Sanders (2003 [1983]: 64) explica: "Tal como más tarde sostuvo John Collier en la versión de Estados Unidos sobre el indigenismo, una comunidad india saludable podría adaptarse mejor que una enferma. El indigenismo mexicano y el 'Indian New Deal' de Estados Unidos se juntaron en 1940 en la Primera Conferencia Interamericana sobre la Vida India".

[de los pueblos indígenas] a la vida de sus respectivos países".[22] Marisol de la Cadena añade la "aculturación" como un concepto académico que se extendió desde aquí, y a partir de los debates correspondientes, hacia el Norte y el Sur (2005b). Mientras tanto, la integración indígena florecía como una política nacional mexicana al combinar las agendas de la expansión estatal a través del desarrollo campesino y la construcción de la nación mediante la aculturación india.

A fines de los años 1960, un grupo de intelectuales radicales mexicanos lanzó una feroz crítica al indigenismo en tanto discurso colonial.[23] Su crítica era nacional pero también transnacional: continuaba el diálogo interamericano. Uno de los elementos fue su reconocimiento del movimiento Red Power de los del Norte.

La organización de los nativos americanos de Estados Unidos tuvo una gran influencia a finales de la década de 1960 y principios de 1970. Al igual que en la rebelión zapatista, se desplegó una espectacular política simbólica: la ocupación de la isla de Alcatraz y la toma de la Oficina de Asuntos Indígenas (Smith y Warrior 1996). Además, el movimiento Red Power captó la atención nacional y extranjera como una transformación del Poder Negro y de los movimientos por los derechos civiles de Estados Unidos. Los americanos negros eran un símbolo de la lucha no solo entre las minorías de todo el mundo, sino también entre las naciones poscoloniales —que vieron cómo se extendía la lucha contra el colonialismo a través de los movimientos negros— y entre los comunistas que vieron reflejada en la opresión negra el escabroso resultado que el capitalismo avanzado tenía para todos. El movimiento Red Power fue el primer ejercicio exitoso de conexión de este amplio bloque de justicia social con la movilización indígena. Las demandas por los derechos civiles, derechos culturales, la lucha de clases y la libertad política fueron integradas en la acogida internacional al Red Power. A diferencia de muchas otras movilizaciones indígenas recientes, en esos tiempos los nacionalistas del tercer mundo no se enfrentaron contra los activistas indígenas; en este caso hicieron causa común contra la injusticia.

Las demandas del Red Power fueron propuestas particularmente por indios que habían recibido educación formal y que vivían en zonas urbanas, que cruzaron las fronteras tribales para hablarle a una audiencia nacional en Estados Unidos. El subsiguiente giro en la negociación de gobierno a gobierno en la política americana nativa, ha ensombrecido la importancia de las movilizaciones por los derechos civiles pantribales. El alcance inclusivo

---

22. La cita corresponde a la Convención 107 de la OIT, artículo 2.1, y puede verse en Thornberry (2002: 433).

23. El surgimiento y ocaso de la antropología aplicada en el tratamiento de la cuestión indígena en México, está contextualizado en Wright 1988.

de tales movilizaciones las hizo atractivas en zonas tribales que no contaban con tratados sobre derechos y donde la retórica de la soberanía parecía básicamente irrelevante.[24] En muchos lugares, la organización indígena fue inicialmente estimulada por demandas por los derechos culturales, el fin de la discriminación y la inclusión política. Sin duda, este fue el caso de México.

A fines de 1960, un pequeño grupo de antropólogos activistas mexicanos utilizaron el Red Power para impugnar el indigenismo mexicano y convertir la política indígena en una crítica a la opresión cultural.[25] En el ambiente de autocrítica mexicano de ese entonces, esta crítica fue influyente; a los antropólogos críticos se les pidió que se unieran al Instituto Nacional Indigenista (INI) y que reformaran la política indigenista.[26] Según Courtney Jung (en prensa), el resultado oficial de esta reforma despolitizó a las comunidades rurales a través de su énfasis en el orgullo cultural y la educación bilingüe; sin embargo, la reforma obtuvo resultados no oficiales con el fomento de la autoidentificación indígena. En primer lugar, empoderó a la organización campesina sustentada en las consideraciones de clase, a pesar de que en ciertos casos se la malinterpretó bajo la etiqueta de indígena. Por ejemplo, el Congreso Indígena de San Cristóbal, Chiapas, realizado en 1974, inauguró una etapa de movilizaciones basadas en consideraciones marxistas de clase, tan solo porque congregó a los activistas. En segundo lugar, la retórica indígena familiarizó a los activistas con cánones retóricos de gran alcance internacional, los mismos que se volvieron útiles a principios de la década de 1990 con la pérdida del potencial de los términos "campesinos". Cuando México aceptó el ajuste estructural y, más radicalmente, reescribió la Constitución para excluir los compromisos con los campesinos, la retórica de la lucha campesina se volvió ineficaz. Los activistas campesinos indígenas se convirtieron en activistas indígenas para utilizar el prestigio internacional de la política indígena. La amalgama de las demandas indígenas y campesinas permitió que la lucha indígena se cimentara directamente en la lucha campesina sin tener que utilizar palabras

---

24. El movimiento Red Power también inspiró a los indígenas urbanos de Canadá y Nueva Zelanda. No incluyo aquí esas historias porque su liderazgo internacional se hizo conocido por promover un modelo diferente.

25. Estos reformadores también se vieron influidos por la Conferencia de Barbados de 1971 sobre los derechos de los indígenas (en prensa, Jung: cap. 4), que fue organizada por el Consejo Mundial de Iglesias y el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza. Los latinoamericanistas tienden a ver esta conferencia como el punto de origen del movimiento indígena internacional contemporáneo (por ejemplo, Brysk 2000: 86); en cambio, el grupo de habla inglesa es más propenso a señalar como punto de partida al Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas antes mencionado.

26. Jung (en prensa: cap. 4) menciona que el presidente Luis Echeverría estaba intentando recuperar legitimidad después de la masacre de los estudiantes de 1968.

claves desacreditadas. La militancia del EZLN ganó un amplio apoyo, ya que juntó demandas de justicia social familiares a los campesinos con el lenguaje de los derechos de los indígenas.

Las luchas mexicanas por la autonomía indígena son particulares y, sin embargo, también formaron parte de un diálogo latinoamericano más amplio sobre la posibilidad de una reforma democrática a través de la autonomía indígena. La organización indígena por la inclusión pluralista es muy variada, incluso entre países vecinos. La profesional de las ciencias políticas Donna Lee Van Cott (2001) compara "regímenes étnicos autónomos" en nueve países de América Latina: algunos se pusieron en práctica luego de la negociación de acuerdos de paz después de la lucha armada, mientras que otros acompañaron la reforma constitucional; algunos contaron con el apoyo de poderosos aliados extranjeros o nacionales, mientras que otros no lo tuvieron; y algunos han tenido más éxito que otros en el establecimiento de los derechos indígenas. Lo que tienen en común, sin embargo, es la lucha orientada a ampliar las posibilidades de la nación, no a retirarse de ella.

El cuidado del medio ambiente: de la cuenca del Amazonas al archipiélago malayo. ¿Qué hay de los habitantes de los bosques que no pueden obtener ni la inclusión nacional ni la prioridad en los derechos de los tratados? Otro eje indígena ha planteado un conjunto alternativo de alianzas: el movimiento ambientalista. Probablemente este eje sea el más difícil de presentar debido a que en él juegan un rol central los activistas no nativos. El estereotipo que plantean los activistas del Norte respecto de los nativos como "cercanos a la naturaleza", abre el movimiento a imputaciones de romanticismo y de discurso colonial. La dramatización de la alianza hace particularmente evidente el desbalance entre los ambientalistas blancos y los representantes nativos. En muchos casos, a pesar de la atención internacional, se han obtenido pocos beneficios para las comunidades indígenas.[27] Y estas movilizaciones solo ocasionalmente han promovido la solidaridad con otras personas vulnerables, como los pobres rurales no indígenas.

Sin embargo, son importantes estos momentos ocasionales de solidaridad: permiten que la alianza indígena-ambiental cobre vida. Esto se debe a que esta solidaridad se produce por la mediación de los movimientos nacionales de izquierda y de oposición, que permiten que las causas indígenas

---

27. La literatura crítica sobre estos temas sale a luz en torno a situaciones "candentes" de movimientos particulares. Por ejemplo, la crítica explotó cuando The Body Shop comenzó a utilizar a los kayapos de la Amazonía en sus campañas de publicidad. Véase, por ejemplo, Turner (1995), que resume las críticas, pero que las morigera con la opinión de los kayapos acerca de que la alianza, si bien no es perfecta, representa una oportunidad.

—solo por un momento— hablen al interior de las culturas políticas nacionales (Tsing s/f.). Para los pueblos marginales que han sido totalmente excluidos de la participación nacional, este es un momento importante de articulación política. De esta manera, el eje ambiental-indígena ofrece una oportunidad para que las comunidades, que no tienen ni tratados ni legados de inclusión nacional, tengan "voz indígena". Además, si bien los críticos han imaginado esta alianza como surgiendo de imaginativas mentes europeas, de hecho, requirió de una historia de construcción de vínculos, como cualquier otra colaboración.[28]

Un lugar para empezar es Brasil, donde, en la década de 1970, el activismo ambiental internacional fue afinándose con la destrucción de la selva amazónica. Margaret Keck cuenta la historia: en la década de 1970, Brasil estaba orgulloso de la destrucción de los bosques (y de la asimilación de los indios): Brasil estaba en auge y era un líder del mundo en desarrollo, era el cénit del "milagro económico". En la conferencia de la ONU sobre el medio humano en Estocolmo, los representantes brasileños desestimaron la preocupación por la selva: "El humo es una señal de progreso" (Keck 1995a). En este contexto, la combinación del activismo medioambiental e indígena parecía francamente subversiva. Los grupos ambientalistas brasileños fueron cautelosos, los generales se alarmaron (Hochstetler 1997). La izquierda brasileña utilizó a los indios para criticar al gobierno militar, excluyéndolos aún más de la influencia nacional al identificarlos como antipatriotas (Ramos 1998). Tanto la organización indígena como la ambiental fueron reconocidas como esencialmente extranjeras. Esto solo alentó a los del Norte en su determinación a "pensar globalmente". El resultante callejón sin salida limitó la acción a denuncias y contradenuncias.

El callejón sin salida se quebró por un momento cuando la alianza ambiental-indígena tuvo la oportunidad de convertirse en "brasileña". Tal vez el producto más importante no fueron los beneficios para las comunidades indígenas, sino, más bien, un ligero atisbo de solidaridad entre los indios y los pobres rurales. La movilización política de los caucheros fue crucial; vinculados al Partido de los Trabajadores del Brasil y a la tradición de organización rural basada en la clase, reavivaron la lucha por un reconocido tema brasileño de protección de la selva (Almeida 2002; Keck 1995b). Al finalizar el régimen militar en 1985, parecían posibles nuevos tipos de

28. Una industria académica menor ha ido adquiriendo formalidad para criticar las ideas de la armonía de lo indígena con la naturaleza. Tales críticas tienen razón al señalar una historia de estereotipos occidentales; no obstante, se equivocan al seguir la pista de las historias de colaboración en las que los representantes indígenas y sus interlocutores se comprometen y amplían estos estereotipos. Para un logrado intento de abordar este problema, véase Ramos 2003.

participación política; de pronto, la emergente alianza entre dirigentes indígenas, trabajadores rurales y ambientalistas cobró la apariencia de una movilización brasileña.[29] El asesinato de Chico Mendes en 1988 movilizó tanto a los progresistas brasileños como a los extranjeros; por un momento, la alianza nacional-mundial parecía poderosa —y lista para propagarse. Keck sostiene que la potencia simbólica de las alianzas ambientales-indígenas se basó, en parte, en el fracaso de la narrativa desarrollista. Para fines de 1980, la economía brasileña era un desastre, la carretera transamazónica era intransitable. La retórica brasileña sobre el desarrollo ya no forjaba alianzas entre países. En cambio, las alianzas ambientales-indígenas mundiales podían dirigir su mirada hacia el Brasil (Keck 1995a, 1995b).[30]

Es innegable que algo se "propagó" a partir de la experiencia brasileña, inspirando movilizaciones afines en otras partes del mundo. Tal vez lo más importante que se propagó fueron los propios ambientalistas del Norte, que se vieron alentados por el entusiasmo internacional para formar alianzas con "los habitantes de los bosques" en todo el mundo. Tales propagaciones pueden haber hecho uso y abuso de los compromisos de Chico Mendes.[31] Aún así, el movimiento estimuló explosiones políticas en las que los representantes de los pueblos indígenas marginados se convirtieron en valiosos interlocutores.

La combinación política que anunciaba la defensa de los habitantes de los bosques y de las ecologías de la selva tropical en peligro de extinción, se consolidó al trasladar la campaña transnacional por la selva tropical desde el Brasil a Sarawak, Malasia (Keck 1995b; Keck y Sikkink 1998). En ambas campañas trabajaron una serie de activistas. Además, las nuevas organizaciones transnacionales que interrelacionaban la protección del medioambiente con los derechos de los indígenas se reprodujeron como hongos después de una lluvia, y la aplicabilidad de sus interpretaciones tanto para

---

29. Hugh Raffles (comunicación personal, septiembre, 2006) se refiere a la creación de las ONG brasileras a partir de este momento de coalición.

30. Es necesario tener en cuenta varias advertencias, incluidas las siguientes: (1) la organización indígena contra el régimen militar fue un importante precedente para la movilización ambiental; (2) la alianza entre indios y caucheros duró solo poco tiempo, y (3) el actual predominio de las ONG ha privatizado los dilemas de los indios, produciendo "un adormecimiento del movimiento indígena en tanto fuerza política" (Ramos, 2002: 269). Chernela (2005) sostiene que en la Amazonía las organizaciones internacionales han dañado la conservación basada en la comunidad, al exigir el cumplimiento de las normas impuestas internacionalmente.

31. La muerte de Chico Mendes desencadenó una tormenta de controversias sobre la mejor manera de interpretar la política de Mendes. ¿Fue apropiado utilizar su carisma para construir el ambientalismo, o, en cambio, era apropiado centrarse en la justicia social para los pobres? Véase, por ejemplo, Hecht y Cockburn (1989).

Brasil como para Sarawak se ubicó en el centro de la atracción mundial.[32] En Sarawak, la dificultad para moldear la lucha ambiental-indígena como una lucha malasia, una vez más causó problemas (Brosius 1999).[33] El movimiento indígena-ambiental cobró fuerza solo cuando los ambientalistas nacionales del sudeste asiático asumieron la lucha como propia. En Tailandia, Malasia, Filipinas e Indonesia, los ambientalistas nacionales llevaron a la selva las luchas por la justicia social a través de las demandas de los pueblos indígenas por los derechos a la tierra y los recursos. A través de las movilizaciones nacionales, los representantes indígenas llegaron a apelar a la audiencia nacional e internacional. Al igual que en el Brasil, la capacidad de los defensores nacionales para hacer que las luchas indígenas apelaran a la cultura política nacional, le otorgó al activismo transnacional una fuerza movilizadora.[34] Los habitantes de los bosques de Latinoamérica, más allá de Brasil, también se comprometieron en luchas relacionadas con la tierra y los recursos, las que se basaron en este mismo mecanismo de apoyo transnacional en el contexto de la movilización nacional (por ejemplo, Sawyer 2004).

Imbricación y convergencia. Cada grupo tiene su propia historia. Pero para poder entrar en los nuevos canales de la atención pública, se deben elaborar narraciones políticamente eficaces, tales como aquellas formadas en los ejes trasnacionales que he presentado. Por supuesto, no existe ninguna razón para que los voceros se limiten a un eje establecido, y hay mucho margen de maniobra dentro y a través de estos ejes. La historia de los samis de Noruega ilustra el empleo simultáneo de los tres ejes en la creación de una posición indígena.

Los samis de Noruega han tenido un papel formativo en la creación de la política indígena internacional gracias a su acceso escandinavo a los foros políticos internacionales Henry Minde (2003) observa cómo, en la década de 1980, los samis —trabajando con otros representantes noruegos— fueron actores fundamentales para impulsar la revisión del Convenio 107 de la OIT, lo cual condujo a la redacción del Convenio 169 de la OIT. Los samis han tenido que trabajar en contra de la consideración —tanto local como mundial— de que ellos no son indígenas. No solo los noruegos rechazaron originalmente las aseveraciones de los samis sobre su indigeneidad, haciendo referencia

---

32. El término habitante del bosque fue introducido en la política indígena de América del Sur y, desde allí, fue trasladado al Sudeste Asiático y al discurso internacional de los derechos de los indígenas.
33. El régimen Mahathir denominó al activismo ambiental-indígena “eco-imperialismo” e invocó al “derecho al desarrollo” indígena como una razón para destruir la selva.
34. He revisado la historia indonesia en Tsing (2005: cap. 6). Véanse también Keck y Sikkink (1998); Brosius (2003).

a una larga historia de asimilación, sino que también los indios del Nuevo Mundo pusieron en tela de juicio su condición —por ejemplo, en la reunión preparatoria del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas de 1974 en Guyana. Sin embargo, las demandas de los samis para formar parte del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (WCIP, por sus siglas en inglés), se basaron en una historia mutuamente formativa de contacto entre los indios de Canadá y los samis. En 1972, George Manuel visitó a los líderes samis de Noruega en un viaje que lo ayudó a imaginar el alcance y lo prometedor de la indigeneidad internacional. Llamándose a sí mismos "indios blancos", los samis se sumaron al indigenismo internacional de Canadá, Nueva Zelanda y Australia.

Los samis se prepararon para esta participación mediante un creciente sentido de orgullo cultural sami desarrollado a partir de otro eje de conexión: el movimiento Red Power de Estados Unidos. A fines de 1960, surgieron las comparaciones entre los samis y los nativos americanos de Estados Unidos. Una oleada de libros ayudó a establecer el marco: una edición sueca de *Custer died for your sins* de Vine Deloria (1988 [1969]) en 1971 y, hacia 1974, una edición noruega de *Bury my heart at Wounded Knee* de Dee Brown (1971). El movimiento Red Power inspiró a un grupo radical sami, el CSV; una cultura juvenil sami exigió la revitalización de la cultura y la política sami.

Al igual que en México, el orgullo sami mezcló la militancia marxista y el fortalecimiento folclórico interior para el bienestar de la nación. Sin embargo, nada de esto podría haber significado una gran diferencia salvo un dramático conflicto ambiental. En 1978, el Parlamento noruego aprobó los planes para la construcción de la represa y del proyecto hidroeléctrico Alta-Kautokeino en la región de Finnmark. Los samis se aliaron con los ambientalistas para oponerse a la represa. En 1979, los samis organizaron una huelga de hambre frente al Parlamento, induciendo una gran cobertura mediática. Un programa de dibujos animados especialmente eficaz, representó a Noruega como un cocodrilo llorando por un ojo por los pueblos indígenas del mundo ("los pobres indios", menciona el subtítulo), mientras que con su cola eliminaba a sus propios indígenas sami (Minde 2003: 94-95). La participación sami en la política indígena internacional les significó el apoyo internacional; a su vez, los samis utilizaron el enfrentamiento ambiental para enarbolar su condición de indígenas. (En una reunión del WCIP en 1981, el representante sami explicó su posición en una interpelación a Brasil: "cuando uno ve todo como un conjunto, Alta parece una pequeña rama en la selva brasileña" [Minde 2003: 86]). En el propio país, los ambientalistas incorporaron el conflicto al debate nacional. En 1981, cuando el Estado envió a las fuerzas policiales para enfrentar a los manifestantes sami, "la autopercepción de los noruegos como los principales defensores de los derechos humanos pendía de un hilo" (Minde 2003: 95).

El "Caso Alta" cambió el clima de la política sami, abriendo caminos para sus demandas políticas y fortaleciendo su incorporación en el escenario indígena internacional. En el extranjero, los samis se convirtieron en portavoces de los derechos de los indígenas. Cada uno de los canales de la inteligibilidad y acción que he mencionado, aumentó su capacidad de imaginarse a sí mismos dentro de la política indígena. De hecho, la importancia del liderazgo, financiación y publicaciones escandinavos en la escena indígena internacional, ha logrado mantener ahí una importante presencia de los samis. Sin embargo, no todas las dirigencias indígenas han sabido adaptarse con tanta facilidad a las convenciones internacionales.

Nodos de disensión

Los poderosos marcos para la indigeneidad son también espacios de desencuentro. No todo el mundo puede encajar en estos marcos. Las contradicciones afloran debido a que tales marcos plantean diferentes animadversiones y alianzas. El considerar estas molestias y tensiones nos sacan de las hazañas del pasado hacia alianzas y divisiones emergentes.

Muy poco y demasiado reconocimiento. La retórica de la soberanía tiene muchas ventajas, entre ellas y sobre todo, su acogida a la iniciativa de las Naciones Unidas sobre la libre determinación. Este recurso es también su principal desventaja internacional. Dado que requieren de este lenguaje para sus propias demandas de soberanía, la mayoría de representantes de los estados-nación se niegan a iniciar un debate sobre estos términos; y es así que el proyecto de declaración de las Naciones Unidas sigue siendo un proyecto.

Para unos pocos países, la retórica de la soberanía ha sido eficaz, pero esto en sí mismo puede ser motivo de alarma. Las relaciones gobierno a gobierno que establece Estados Unidos con las tribus nativas, ofrecen una cobertura ceremonial para el desempoderamiento. Asimismo, también estructuran conflictos oponiendo a los gobiernos tribales reconocidos contra otros nativos americanos. Con limitados derechos propios disponibles, las tribus reconocidas se convierten en aliadas del gobierno federal para bloquear las aspiraciones de los no reconocidos.[35] Los indios urbanos y los indios de origen tribal mezclado son igualmente privados de sus derechos.

---

35. Miller (2003) escribe sobre este proceso desde la perspectiva de los "indígenas invisibles" de Estados Unidos. Él afirma que la estructura de reconocimiento mantiene del lado del gobierno federal a los líderes tribales reconocidos. En la página 16, por ejemplo, describe a los líderes de Tulalip del Estado de Washington, quienes argumentan en contra de la ampliación de los derechos de pesca a indígenas no reconocidos.

La soberanía en sí misma no es empoderante de manera uniforme. A menudo, la nación soberana es definida a través del control de los varones sobre las mujeres, incluso el nacionalismo de oposición apela al patriarcado. (Téngase en cuenta el origen de la famosa *satyagraha* de Gandhi: los varones indios en Sudáfrica exigieron el derecho a defender su matrimonio frente a la ley colonial británica [Mongia 2004].) Los tribunales estructuran el control ejercido por los varones bajo la soberanía nativa. La académica nativa Reyna Ramírez (en prensa) ha analizado el caso de Santa Clara Pueblo *vs.* Martínez, una pieza clave de las demandas de soberanía de los indígenas americanos. En 1978, la decisión del Tribunal Supremo estableció el derecho de las tribus a determinar quiénes eran sus miembros y, en particular, el derecho a ignorar la legislación federal sobre discriminación sexual al permitir la exclusión de las mujeres que se casan con varones de otra tribu, así como la de sus hijos. Lo irónico del caso es que Santa Clara Pueblo fue alguna vez matrilineal, determinando los cargos por las conexiones que se establecían a través de las mujeres; fue la manipulación federal la que estableció la línea masculina. Este es el caso al que apelan las tribus para su autoridad como naciones.

En Estados Unidos, los reclamos de los nativos americanos rara vez son temas de seguridad nacional. Pero ahí donde el discurso sobre la seguridad apunta a los pueblos indígenas, la retórica de la soberanía se vuelve muy peligrosa. Itty Abraham observa que los militares brasileños llegaron a imaginar la seguridad nacional a través de "un eje oriente-occidente, que penetra en las profundidades de lo interno desconocido e indómito" (Abraham s/f.: 21). El desarrollo de la Amazonía se convirtió en una prioridad para los militares, y la "internacionalización de la Amazonía" llegó a aparecer como la peor amenaza de la nación. Siempre que la indigeneidad se entrecruza con la seguridad nacional, la retórica de la soberanía no hace mucho bien.[36] Y si queremos imaginarnos lo peor, imaginen también aquellos lugares en los que las aventuras militares de Estados Unidos —como en Nicaragua e Indochina— han armado a los pueblos indígenas para debilitar a los estados desobedientes. El nacionalismo indígena rara vez aparece como separado de la geopolítica.

En gran parte de Asia y África, la retórica de la soberanía indígena es útil, en el mejor de los casos, como arte dramático. Desde la perspectiva del Estado-nación, la soberanía nacional es demasiado reciente y preciada

36. Hugh Raffles (comunicación personal, septiembre 2006) apunta hacia un reciente resurgimiento del temor por la internacionalización de la Amazonía. Esta vez, la inquietud por esta amenaza a la soberanía brasileña proviene tanto de la derecha como de la izquierda. En este contexto, han surgido teorías conspirativas sobre la invasión y la anexión estadounidense o por el control administrativo de la ONU.

como para estarla entregando a pequeños grupos —y bajo el comando de los imperialistas del Norte. Los grupos que se imaginan la independencia como una verdadera oportunidad —por ejemplo, los tibetanos—, no necesitan de la retórica indígena para promover su causa. Para la mayoría de los otros que afirman la indigeneidad, la retórica de la soberanía solo es útil en momentos particularmente abiertos y, por lo tanto, principalmente para un efecto dramático. Así, la alianza indígena indonesa AMAN aprovechó la libertad posterior al régimen del Nuevo Orden para acuñar el lema "Si el Estado no nos reconoce, no reconoceremos al Estado" (AMAN 1999: 9). El lema apelaba a las organizaciones indígenas internacionales, pero no estaba claro qué formas de no reconocimiento podían ofrecer los grupos indígenas. La retórica de la soberanía no se propaga hasta ahí. Al mismo tiempo, sin embargo, solicitar la inclusión en el Estado-nación tampoco es tan fácil.

¿Quién está adentro y quién afuera? Los grupos que se han organizado bajo la bandera indígena lo han hecho en parte porque han sido excluidos de los beneficios del desarrollo nacional. El hecho de quedar fuera, por sí mismo, podría ser causa de solidaridad —sin embargo, hay diferentes maneras de quedar fuera, y estas dividen las perspectivas indígenas. Para los grupos que no disponen de los derechos consignados en los tratados para así poder protestar, todo se reduce al manejo de las categorías políticas, ya que estas atraen y repelen a aliados potenciales. Los militantes de Chiapas podrían aportar el poder de la política campesina a las luchas indígenas, lo que no ocurriría en el caso de los campesinos peruanos que se sienten desempoderados si se imaginan a sí mismos como indígenas. Marisol de la Cadena (2000) explica que en la sierra del Perú una tradición de identidad indígena de la élite ha marchado de la mano de una desindianización de los pobres impulsada por la vergüenza. El único tipo de indigeneidad que parece empoderar a la mayoría de quienes no pertenecen a las élites, es aquella del "mestizo indígena", un oxímoron que niega, por igual, las narrativas de la asimilación popular tanto como la de la pureza de la élite. En la difícil batalla por la inclusión nacional, por ejemplo, estas diferencias cuentan.

Tales contrastes también se mantienen dentro de los estados-nación —y, de hecho, dentro de las comunidades. La defensa indonesia del *masyarakat adat* intentó llegar a los grupos olvidados por la generosidad del desarrollo nacional. No obstante, el discurso del desarrollo se basa en muchos pueblos de las zonas rurales, sin importar cuán engañados y desfavorecidos se encuentren; muchos dirigentes rurales están más contentos con sueños de progreso que con la lucha cultural (Li 2000). Las distinciones que hacen los activistas entre las minorías culturales y los agricultores comunes y corrientes se desmoronan sobre el terreno. Mis amigos de las montañas Meratus de Kalimantan están divididos con respecto a si probar

suerte con la campaña ambiental-indígena que los representa o con el aparato de desarrollo nacional y de publicidad empresarial (Tsing 2005). Si escogen la primera, son pueblos indígenas; si eligen el segundo, son tan solo otra comunidad rural más de Indonesia. Puesto de esta manera, es evidente que la elección es una de alianza antes que de identidad intrínseca. Sin embargo, esto nos devuelve al Estado-nación: las condiciones para la colaboración tienen mucho que ver con los perfiles nacionales del discurso sobre la "indigeneidad". Esto es particularmente evidente en los casos en los que las élites nacionales afirman su indigeneidad.

En Indonesia, como en Malasia e India, los indígenas pueden mirar retrospectivamente el proyecto anticolonial y la alianza entre las élites y los campesinos que creó el Estado-nación.[37] Los gobiernos de estos países rechazan la política indígena mundial en parte porque se aferran a este otro uso del término. En estos contextos, los argumentos a favor de los derechos de los indígenas son confusos por el hecho de que indígena puede significar cosas muy distintas.[38]

En Indonesia, el término *pribumi*, "indígenas", se refiere a la mayoría nativa. Su principal uso político ha sido el de legitimar la discriminación contra los chinos indonesios, que no pueden ser *pribumi* a pesar de las muchas generaciones de antepasados que puedan haber estado allí. *Pribumi* evoca un discurso urbano de cuotas para empresarios y estudiantes universitarios; se extiende al campo solo en aquellas zonas donde los campesinos fueron históricamente activos en la formación del Estado-nación. Fuera de Java, las comunidades rurales rara vez se ven atraídas por las demandas *pribumi*. Dado que esta traducción de "indígena" se emplea para usos nacionalistas, el movimiento ambiental-indígena buscó otras posibilidades decidiéndose por *masyarakat adat*, porque esta ofrecía una genealogía separada pero todavía reconocible.

En la India, la indigeneidad —en sus diversos significados— tiene incluso un mayor alcance. La indigeneidad es tan accesible para el nacionalismo hindú como lo son las alianzas ambientales-indígenas. Además, en la India el largo proceso de institucionalización del término *adivasi* ("tribu") crea

---

37. El nexo que se establece entre la literatura y la política con respecto a los "conocimientos indígenas", es el principal producto transnacional de este conjunto de discursos que, de otra manera, sería fundamentalmente nacional. Al hablar de los conocimientos indígenas, los teóricos poscoloniales del sur de Asia aúnan esfuerzos brevemente con los críticos latinoamericanos del desarrollo (por ejemplo, Agrawal 1995). Sin embargo, este nexo mantiene una delicada relación con el movimiento de los derechos de los indígenas en general.

38. Benedict Kingsbury (2003 [1998]) ofrece una útil reseña de los dilemas de definición de los grupos indígenas en Asia, donde la mayoría de los gobiernos niegan la relevancia del término.

otro legado tanto de exclusión como de potencial revitalización. Aquellos que son considerados *adivasi* negocian entre la complacencia por una tenue aceptación en la política y la cultura hindúes, con sus virtudes y peligros nacionalistas, y las posibilidades de una alianza con ambientalistas de buenas intenciones, pero estereotipados (Baviskar 2003, en este volumen).

El tira y afloja por los recursos naturales. Entre tanto, no todos los pueblos indígenas brindan su apoyo a las causas ambientales; algunos tienen conflictos en curso con la conservación. Dos tipos de conflictos son los predominantes. El primero enfrenta entre sí a diferentes tipos de ambientalistas: los conservacionistas del desarrollo nacional proponen reservas que obligan al desplazamiento de los indígenas, mientras que las alianzas ambientales-indígenas abogan por la coadministración.[39] El segundo conflicto enfrenta solo a aquellos pueblos indígenas que han sido más exitosos en el logro del autogobierno, en contra de las causas ambientales que pueden interferir con el enriquecimiento económico. En ambos casos es evidente la incapacidad tanto del movimiento por los derechos indígenas como del movimiento ambiental para reemplazar la hegemonía de la propiedad privada y el desarrollo capitalista. Los activistas, tanto del movimiento ambientalista como aquellos preocupados por los derechos de los indígenas, reclaman tierras en las zonas que no han sido privatizadas del todo, donde los gobiernos aún son los proveedores. En este espacio cada vez más estrecho, las luchas internas son fáciles de instigar. Para ambos movimientos, el "éxito" implica la formación de burocracias y corporaciones, las cuales, en su búsqueda de riqueza y poder, convierten a la naturaleza en "recursos" que se codician y se destruyen.

El Gobierno Autónomo de Groenlandia (GAG) ilustra los peligros y las posibilidades de las luchas indígenas contra el activismo ambiental (Caufield 1997). Groenlandia es parte de Dinamarca, pero desde 1979 el gobierno local ha estado en manos de una administración autónoma concebida para empoderar a los nativos de Groenlandia. Una de las primeras acciones del nuevo gobierno fue hacerse cargo de la administración de la caza y la pesca. Los groenlandeses se habían enfrentado a los ambientalistas antes de tener su propio gobierno: en la década de 1970, una campaña por los derechos de los animales culminó en una prohibición de parte de la Comunidad Económica Europea (1983) con respecto a la importación de pieles de foca, la misma que devastó la industria de pieles de foca de Groenlandia. El advenimiento del GAG permitió que los groenlandeses actuaran sobre esta discrepancia. Para protestar contra el interés europeo en la protección

39. La revisión que hace Janice Alcorn (2005) sobre las diferencias políticas en la World Wildlife Foundation constituye una útil introducción a estos conflictos.

de las ballenas, en 1982 los groenlandeses votaron a favor de dejar la Comunidad Europea. En 1991, el GAG precipitó una crisis en la International Whaling Commission (IWC, por sus siglas en inglés) al unirse a Noruega, Islandia y Japón para exigir la reapertura de la caza comercial de ballenas. Cuando esta iniciativa fracasó, el gobierno autónomo ayudó a formar la North Atlantic Marine Mammal Commission, una alternativa antiambientalista opuesta a la IWC. El gobierno autónomo también ha apoyado la Inuit Circumpolar Conference, una iniciativa indígena que presiona por el derecho a la caza de ballenas. A través de su conexión con Dinamarca, el gobierno autónomo ha continuado participando en la IWC, donde cabildea para ampliar las cuotas. Richard Caufield (1997: 162) llama a esta determinación organizativa una forma de "las armas de los débiles", que a mí me parecen más bien "las armas de los fuertes". La similitud entre el gobierno autónomo de Groenlandia y las burocracias de los recursos naturales en el sistema internacional de estados-nación, ha permitido que los nativos groenlandeses tengan en gran medida el mismo margen de maniobra estratégico que otros estados balleneros.

La historia de la caza de ballenas en Groenlandia está estrechamente vinculada a la formación del Estado. Entre 1928 y 1958, las autoridades danesas capturaron ballenas en un buque construido por los británicos y distribuyeron la carne entre las comunidades rurales de Groenlandia. (La grasa con valor comercial fue, por supuesto, enviada a Dinamarca). Esta relación colonial estableció la importancia de la carne de ballena para las concepciones estatales sobre la subsistencia de los aborígenes. Actualmente, Groenlandia cuenta con cuotas de caza de ballenas fijadas por la IWC, como parte de sus estimados de caza para la subsistencia aborigen. En tanto miembro de la IWC, el GAG debe aceptar las cuotas de la organización; pero, en tanto entidad autónoma, puede decidir la forma de asignación. Al igual que otros gobiernos, el GAG se ha mostrado favorable a la privatización, y ha transformado, a partir de los primeros años de la década de 1990, los servicios de comercialización de propiedad del gobierno en empresas con fines de lucro. Mientras tanto, el gobierno autónomo divide la cuota de caza de ballenas entre la pesca de ballenas a partir de buques pesqueros y la caza colectiva de ballenas. Los buques pesqueros requieren capital y son de propiedad exclusiva de las familias más ricas; la caza colectiva desde los esquifes beneficia a muchas más personas. A mediados de los años 1990, a los cazadores colectivos se les ofreció solo el 34-36 por ciento de la cuota de caza de ballenas en el oeste de Groenlandia. Cualquier otra persona que quería carne de ballena tenía que comprársela a los propietarios de los buques. Aunque queda claro que la caza de la ballena es importante para los groenlandeses, la burocracia a cargo de la administración del recurso la desvirtúa en función del desarrollo capitalista. Es difícil no prestar atención

al crítico que escribió: "Somos espectadores del desarrollo de nuestra propia tierra. Aquí, en Groenlandia, veinte personas planifican y deciden qué va a pasar con 50,000 personas" (Caufield 1997: 47).[40]

Otros conflictos ambientales-indígenas son aún más confusos. Tal vez los más preocupantes son los conflictos entre y al interior de los grupos indígenas: ¿deberían las tribus nativas americanas, en defensa de la soberanía y la riqueza, colocar los desechos radiactivos en sus reservas (Harriman 1996)? ¿Los líderes kayapo deberían ser aplaudidos o depuestos por hacer contratos con los madereros y los mineros (Turner 1999)? Cuando las empresas extractoras de recursos crean sus propias organizaciones de "derechos indígenas", como lo han hecho las compañías petroleras en el Ecuador, la desconcertante amalgama entre el empoderamiento y la destrucción es completa (Sawyer 2004).

Mientras tanto, en el mundo de la defensa ambiental, así como en el ámbito de los derechos indígenas, el "éxito" continúa midiéndose por el desarrollo del capitalismo y las formas estatales. En la medida que el uso capitalista de los recursos siga estructurando inclusive los diseños más adversos para las personas y la naturaleza en las zonas indígenas, la alianza ambiental-indígena jugará un rol limitado como el sueño utópico de los perdedores.

Hablando globalmente

Los pueblos indígenas logran tener voz a través de las conexiones trasnacionales que fortalecen su aproximación a los dilemas nacionales. Con frecuencia, los académicos buscan en la política indígena ejemplos de la creciente irrelevancia de los estados-nación, pero mi investigación sugiere su función constitutiva. Los líderes indígenas transmiten perspectivas comunitarias; sin embargo, si buscan una influencia extra local, sus representaciones deben tener eco tanto en el ámbito nacional como internacional. Las diferencias presentes a través de los ejes trasnacionales que sirven de marco amplían el terreno de las posibilidades de representación; pero estos marcos no son estables. Los argumentos al interior, a través y más allá de estos marcos animan la política indígena, configurando trayectorias futuras. El reconocimiento de la diversidad de los retos indígenas es una tarea colectiva; este capítulo ofrece un punto de partida.

En contraste con los universales del Iluminismo, la política indígena internacional da inicio a una política mundial en la que la inconsistencia y

---

40. Caufield identifica al crítico como la persona que en 1990 escribió una carta al editor de Sermitsiak'. Toda la información de este párrafo es de Caufield (1997).

la contradicción se convierten en nuestros principales activos. No es que cualquier cosa antigua lo sea: la política indígena nos obliga a juzgar entre lo real y lo ficticio, entre el empoderamiento y la cooptación, entre los buenos y los malos aliados. El llamado a sumergirnos en una experiencia indígena es un punto de partida para tales juicios. Sin embargo, las victorias indígenas dependen del desajuste entre los derechos universales y los legados culturales locales, la ciencia experta y los conocimientos locales, la justicia social y la prioridad comunal.

Este es, por supuesto, un reto tan grande que es difícil comenzar a mencionar todo lo que debe enfrentar. Para hacer más difíciles las cosas, las convenciones académicas siguen incomodando incluso al más comprensivo de los analistas. Es difícil describir la globalidad inconsistente de la que se habla aquí dentro de las convenciones académicas comunes, las que privilegian ya sea a las naciones, grupos étnicos o comunidades como unidades o, alternativamente, saltan a un espacio global trascendente y homogéneo. En cambio, he tratado de mostrar el potencial de trazar vínculos sin subsumirlos en los universales. Estos vínculos ofrecen tanto el respaldo que hace que la política indígena se propague, así como las irritaciones que limitan su propagación. En otros casos, he utilizado la imagen de la "fricción" para incluir el respaldo y la irritación en la misma metáfora y proponer un método para llamar la atención del público con respecto a las historias mundiales inconsistentes (Tsing 2005). Aquí, mis fragmentos históricos y mis cuentos mundiales emplean este método para poner de manifiesto el poder de conducción y la especificidad limitante de la voz indígena.

Agradecimientos. Este capítulo surgió a partir de las discusiones con mi grupo de lectura sobre indigenismo: Mark Anderson, Jeremy Campbell, James Clifford y S. Eben Kirksey. Estoy en deuda con ellos por haberme introducido a la literatura y a las ideas aquí expuestas. Marisol de la Cadena ha tenido la gentileza de asesorarme en estudios latinoamericanos, aunque mi preparación está aún lejos de ser suficiente. Charles Hale y Hugh Raffles me alentaron a seguir avanzando; soy conciente de que no he terminado de dar respuesta a sus críticas. Los participantes en la conferencia "Experiencia indígenas hoy" me hicieron provechosas sugerencias. El trabajo de James Clifford "Indigenous articulations" (2001) orientó mi búsqueda. El intento de escribir sobre diferentes regiones del mundo ha sido aleccionador. Por supuesto, todos los vacíos y equivocaciones son míos.

Bibliografía

ABRAHAM, Itty
(En prensa) "Security". En Gluck, Carol y Anna Tsing, eds., *Words in motion*.

AGRAWAL, Arun
1995 "Dismantling the divide between Indigenous and scientific knowledge". En *Development and Change* 26: 413-439.

ALCORN, Janice
2005 "Dances around the fire: conservation organizations and community-based resource management". En Brosius, J. Peter, Anna Tsing y Charles Zerner, eds., *Communities and conservation: politics and histories of community-based natural resource management*. Oakland, CA: AltaMira Press.

ALIANSI MASYARAKAT ADAT NUSANTARA (AMAN)
1999 "Catatan Hasil Kongres Masyarakat Adat Nusantara", Yakarta, 15-22 de marzo 1999. Yakarta: AMAN.

ALMEIDA, Mauro Balbosa
2002 "The politics of Amazonian conservation: the struggles of rubber tappers". En *Journal of Latin American Studies* 7 (1): 170-219.

ARTHUR, William S.
2001 *Indigenous autonomy in Australia: some concepts, issues and examples*. Technical report discussion paper 220. Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, The Australian National University.

BAVISKAR, Amita
2003 "Tribal politics and sustainable development". En Greenough, Paul y Anna Tsing, eds., *Nature in the global South*. Durham, NC: Duke University Press.

BROSIUS, J. Peter
1999 "Green dots, pink hearts: displacing politics from the Malaysian rainforest". En *American Anthropologist* 101 (1): 36-57.

2003 "Voices for the Borneo rainforest: writing the history of an environmental campaign". En Greenough, Paul y Anna Tsing, eds., *Nature in the global South*. Durham, NC: Duke University Press.

BROWN, Dee Alexander
1971 *Bury my heart at Wounded Knee: an Indian history of the American West*. Nueva York: Holt, Rinehart, y Winston.

Brysk, Alison
2000 *From tribal village to global village: Indian rights and international relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

Cairns, Alan
2000 *Citizens plus: Aboriginal peoples and the Canadian state*. Vancouver: UBC Press.

Castaneda, Quetzil
2004 "'We are not Indigenous!': an introduction to the Maya identity of Yucatan. En *Journal of Latin American Anthropology* 9 (1): 36-61.

Caufield, Richard
1997 *Greenlanders, whales, and whaling: sustainability and self-determination in the Artic*. Hanover, NH: University Press of New England.

Chernela, Janet
2005 "The politics of mediation: local-global interactions in the Central Amazon of Brazil". En *American Anthropologist* 107 (4): 620-631.

Clifford, James
2001 "Indigenous articulations". En *The Contemporary Pacific* 13 (2): 468-490.

Clinebell, John Howard y Jim Thompson
2003 [1987] "Sovereignty and self-determination: the rights of Native Americans under international law". En Anaya, S. James, ed., *International law and Indigenous peoples*. Burlington, VT: Ashgate.

De la Cadena, Marisol
2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press (en castellano: *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004).

2005a "Are mestizos hybrids? The conceptual politics of Andean identities". En *Journal of Latin American Studies* 37: 259-284.

2005b "The production of other knowledges and its tensions: from Andeanist anthropology to interculturalidad?". En *Journal of the World Anthropology Network* 1 (1): 201-224.

Deloria, Vine, Jr.
1988 [1969] *Custer died for your sins: an Indian manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.

Díaz Polanco, Héctor
1997 *Indigenous peoples in Latin America: the quest for self-determination*. Traducción de Lucia Rayas. Boulder, CO: Westview Press.

Fleras, Augie y Jean Leonard Elliot
1992 *The "nations within": Aboriginal-state relations in Canada, the United States, and New Zealand*. Toronto: Oxford University Press.

Fleras, Augie y Paul Spoonley
1999 *Recalling Aotearoa: Indigenous politics and ethnic relations in New Zealand*. Auckland: Oxford University Press.

Hale, Charles
2002 "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala". En *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.

Harriman, Ed, director
1996 *Radioactive reservations* (video). Goldhawk Productions, distribuido por Filmmakers Library.

Hecht, Susanna y Alexander Cockburn
1989 "Lands, trees, and justice: defenders of the Amazon". En The Nation 248 (20): 695-697.

Hochstetler, Kathryn
1997 "The evolution of the Brazilian environmental movement and its political roles". En Chalmers, Douglas, Carlos M. Vilas, Katherine Hite, Scott B. Martin, Kerianne Piester y Monique Segarra, eds., *The new politics of inequality in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.

Howard, Bradley Reed
2003 *Indigenous peoples and the state: the struggle for native rights*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

Johnston, Darlene M.
2003 [1986] "The quest of the Six Nations Confederacy for self-determination". En Anaya, S. James, ed., *International law and Indigenous peoples*. Burlington, VT: Ashgate.

Jull, Peter
1998 "Indigenous autonomy in Nunavut: Canada's present and Australia's possibilities". Discussion paper, Centre for Democracy, Department of Government, University of Queensland. Disponible en: <http://eprint.uq.edu.au/archive/00001190> (acceso el 4 de enero 2007).

JUNG, Courtney
(En prensa) *Critical liberalism: what normative political theory has to learn from the Mexican Indigenous rights movement?*

KECK, Margaret
1995a "International politics in the Amazon". Ponencia presentada en la "Conferencia sobre conflictos y movimientos medioambientales", Five College Program on Peace and Security, Amherst, MA.

1995b "Social equity and environmental politics in Brazil: lessons from the rubber tappers of Acre". En *Comparative Politics* 27 (julio): 409-424.

KECK, Margaret y Kathryn SIKKINK
1998 *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

KINGSBURY, Benedict
2003 [1998] "'Indigenous peoples' in international law: a constructivist approach to the Asian controversy". En Anaya, S. James, ed., *International law and Indigenous peoples*. Burlington, VT: Ashgate.

KUPER, Adam
2003 "The return of the native". En *Current Anthropology* 44 (3): 389-395.

LI, Tania
2000 "Constituting tribal space: Indigenous identity and resource politics in Indonesia". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.

2003 "Masyarakat Adat, difference, and the limits of recognition in Indonesia's forest zone". En Moore, Donald, Jake Kosek y Anand Pandian, eds., *Race, nature, and the politics of difference*. Durham, NC: Duke University Press.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto
2005 "Neo-liberal etnocide, democracy and indigenous autonomy in Latin America". Ponencia presentada en la conferencia "Democracia y política doméstica: perspectivas desde el África, Asia y Latinoamérica", Kuala Lumpur-South-South Program. Disponible en: <http://www.terrorfileonline.org/en/index.php/Neo-liberal_etnocide,_democracy_and_indigenous_autonomy_in_Latin_America> (acceso el 4 de enero 2007).

MADDOCK, Kenneth
1991 "Metamorphosing the sacred in Australia". En *Australian Journal of Anthropology* 2 (2): 213-232.

MILLER, Bruce Granville
2003 *Invisible indigenes: the politics of nonrecognition*. Lincoln: University of Nebraska Press.

MINDE, Henry
2003 "The challenge of Indigenism: the struggle for sami land rights and self-government in Norway 1960-1990". En Jentoft, Svein, Henry Minde y Ragnar Nilsen, eds., *Indigenous peoples: resource management and global rights*. Delft, Holanda: Eburan Academic Publishers.

MONGIA, Radhika
2004 "Migration, sex, and state sovereignty: undoing the methodological tyranny of the national". Ponencia presentada en la conferencia sobre la cultura lógica de las familias transnacionales del Simpson Center for the Humanities, Universidad de Washington, Seattle, junio.

NIEZEN, Ronald
2005 "Digital identity: the construction of virtual selfhood in the indigenous peoples' movement". En *Comparative Studies in Society and History* 47 (3): 532-551.

PERRY, Richard J.
1996 *From time immemorial: Indigenous peoples and state systems*. Austin: University of Texas Press.

PETERSON, Brandt
2005 "Unsettled remains: race, trauma, and the politics of identity in millennial El Salvador". Tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Texas, Austin.

RAMIREZ, Renya
(En prensa) "Race, gender, and tribal nation: a native feminist approach to violence against women of color". En *Meridian journal: feminism, race, transnationalism*.

RAMOS, Alcida Rita
1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

2002 "Cutting through state and class: sources and strategies of self-representation in Latin America". En Warren, Kay B. y Jean E. Jackson, eds., *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

2003 "Pulp fictions of indigenism". En Moore, Kosek y Pandian, eds., *Race, nature and the politics of difference*. Durham, NC: Duke University Press.

SANDERS, Douglas E.
1977 *The formation of the World Council of Indigenous Peoples*. Copenhague: IWGIA.

1985 "The Indian lobby and the Canadian Constitution, 1978-82". En Dyck, Noel, ed., *Indigenous peoples and the nation-state: "Fourth World" politics in Canada, Australia, and Norway*. Social and Economic Papers 14. St. John's: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

2003 [1983] "The re-emergence of indigenous questions in international law". En Anaya, S. James, ed., *International law and indigenous peoples*. Burlington, VT: Ashgate.

SAWYER, Suzana
2004 *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham, NC: Duke University Press.

SMITH, Paul Chaat y Robert ALLEN WARRIOR
1996 *Like a hurricane: the Indian movement from Alcatraz to Wounded Knee*. Nueva York: The New Press.

STEPHEN, Lynn
2003 "Indigenous autonomy in Mexico". En Bartholomew Dean y Jerome Levi, eds., *At the risk of being heard. Identity, indigenous rights, and postcolonial states*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

THORNBERRY, Patrick
2002 *Indigenous people and human rights*. Manchester: Manchester University Press.

TSING, Anna
2002 "Land as law: negotiating the meaning of property in Indonesia". En Richards John, ed., *Land, property, and the environment*. Oakland, CA: Institute for Contemporary Studies Press.

2005 *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.

s/f. "Indigeneity in motion". En Gluck, Carol y Anna Tsing, eds., *Words in motion*.

TURNER, Terence
1995 "Neoliberal ecopolitics and indigenous peoples: the Kayapo, the 'Rainforest Harvest', and the Body Shop". En *Yale Forestry and Environmental Science Bulletin* 98: 113-123.

1999 "Indigenous rights, environmental protection, and the struggle over forest resources in the Amazon: the case of the Brazilian Kayapo". En Jill Ker Conway, Kenneth Keniston y Leo Marx, eds., *Earth, air, fire, water*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Van Cott, Donna Lee
2001 "Explaining ethnic autonomy regimes in Latin America". En *Studies in Comparative International Development* 35 (4): 30-58.

Weaver, Sally
1985 "Political representivity and indigenous minorities in Canada and Australia". En Dyck, Noel, ed., *Indigenous peoples and the nation-state: "Fourth World" politics in Canada, Australia, and Norway*. Social and Economic Papers 14. St. John's: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

Wright, Robin
1988 "Anthropological presuppositions of indigenous advocacy". En *Annual Review of Anthropology* 17: 365-390.

Capítulo 2

INDIGENEIDAD TIBETANA: traducciones, semejanzas y acogida

Emily T. Yeh[1]

¿Por qué parece natural que se incluya a los tibetanos en un volumen sobre la experiencia indígena actual? Después de todo, el término indígena no es utilizado ampliamente por los tibetanos, ya sea en el Tíbet o en el exilio. ¿Y por qué, teniendo en cuenta el amplio alcance, tal vez incluso la naturaleza "viral" de la noción de indigeneidad, no ha tenido una acogida significativa entre los tibetanos? Estas preguntas hubieran tenido poco sentido antes de la década de 1980, cuando el término indígena se utilizaba con poca frecuencia para describir a personas de cualquier parte del mundo. Hoy, un movimiento social transnacional ha convertido a "pueblos indígenas" tanto en un término jurídico como en una identidad reclamada por muchos pueblos con situaciones históricas diversas. De manera amplia, se entiende que este término implica, entre otras cosas, ser-primero, ser-nativo, original o haber ocupado previamente un lugar; apego a un territorio particular o tierra de origen; marginación dentro de una sociedad más amplia cultural o étnicamente diferente; y, con frecuencia, una historia de colonización. Como tal, se ha utilizado en convenios internacionales, trabajos académicos y en programas de activistas en torno a los temas de soberanía, despojo, derechos humanos y cuidado del medioambiente. Las demandas básicas del movimiento de los derechos indígenas incluyen el respeto por los derechos colectivos a la tierra, el reconocimiento de la diferencia cultural y el derecho a la libre determinación. Muchas luchas indígenas se centran alrededor de la reapropiación de sus tierras, sus objetos y su conocimiento, y se basan en un mutuo reconocimiento de una deuda

---

1. University of Colorado, Boulder.

histórica generada por el despojo. Al mismo tiempo, la identidad indígena también ha pasado a estar asociada con un conjunto de ideales de cuidado del medioambiente, la vinculación con la naturaleza, la espiritualidad y el igualitarismo —ideales por los que no se rigen de manera similar los grupos más estrechamente identificados como "minorías étnicas", y que muestran tanto oportunidades como retos estratégicos.

A pesar del éxito del movimiento transnacional por los derechos indígenas en la creación de un conjunto de ideas sobre lo que constituye el estatus indígena, los intentos por ofrecer una única definición general *han* sido controversiales. Un informe de las Naciones Unidas, del relator especial Miguel Alfonso Martínez (1999), afirmó el "hecho evidente" de que, en África y Asia poscolonial, "los grupos/minorías/grupos étnicos/pueblos autóctonos [...] no pueden [...] reclamar para sí mismos, de manera unilateral y exclusiva, el estatus 'indígena' en el contexto de las Naciones Unidas". No es de extrañar que esto haya generado una oposición considerable de parte de los numerosos grupos de Asia y África poscolonial que reclaman una identidad indígena. En cambio, el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas de la ONU ha soslayado una definición estricta, permitiendo que los grupos se identifiquen como indígenas. Sin embargo, existen límites para las formas en las que el término puede ser ampliado. En sí misma, una demanda de indigeneidad no es suficiente; esa demanda debe ser reconocida y legitimada, si no por el Estado respectivo, al menos por otro público a quien los activistas desean dirigirse. El término indígena convoca a los tibetanos, así como a muchos otros grupos, a ser interpelados por él (véase Castree 2004: 153); por cierto, algo sobre el contexto histórico, político y social de los tibetanos convoca a otros a llamarlos "indígenas". Sin embargo, por lo general, ni los tibetanos comunes y corrientes ni aquellos de quienes se podría esperar que hablen con una "voz indígena" pública —es decir, activistas, intelectuales públicos y líderes comunales (véase Tsing en este volumen)—, han reivindicado el término o la comunalidad que este sugiere con otros pueblos indígenas. La palabra inglesa indígena aparece rara vez en el copioso material producido en inglés por el gobierno tibetano en el exilio. Los términos tibetanos que describen la condición de ser-nativo, tal como *sa skye rdo skyes* ("nacido de esta tierra y de esta roca"), o la condición de pertenencia a una tribu, tal como *tsho wa* y *de wa*, se utilizan en el lenguaje cotidiano del Tíbet, pero no son empleados para movilizar reivindicaciones relacionadas con la soberanía, los derechos humanos, la inclusión nacional, el cuidado del medioambiente, o para exigir los derechos que acompañan al reconocimiento de la diferencia cultural. *Sa skye rdo rkyes* se suele utilizar para indicar la pertenencia de alguien a una determinada aldea, barrio o pueblo; por ejemplo, una pareja de ancianos de Lhasa me expresó su disgusto por tener que alquilar un apartamento deteriorado perteneciente al

gobierno, diciendo: "esas personas que uno ve hoy comprando casas en Lhasa [es decir, otros tibetanos], no son gente *sa skye rdo rkyes* de Lhasa. Son todos de fuera". La condición de ser-nativo, al menos en el uso actual, se refiere a una escala que es más pequeña que las reivindicaciones colectivas que se hacen sobre los derechos políticos o culturales. Cuando los tibetanos hablan de reivindicaciones políticas y culturales, o piden que se reconozca el cuidado del medioambiente, lo hacen sobre la base de su identidad como "tibetanos", más que en su condición de *sa skye rdo skyes*.[2] En este sentido, actualmente no participan de lo que Niezen (2003) denomina indigenismo —el movimiento social de aquellos grupos indígenas que deliberadamente construyen alianzas translocales y transnacionales con otros grupos indígenas para lograr sus propios objetivos.

En este capítulo, exploro la ausencia de acogida que tiene una identidad explícitamente "indígena", incluso en presencia de un conjunto de autorrepresentaciones características que contienen lo que denomino un "parecido de familia" con las formaciones indígenas de todo el mundo. Más concretamente, las reivindicaciones y representaciones tibetanas acerca del cuidado medioambiental y la sabiduría ecológica entran en gran resonancia con otras formaciones indígenas. En el exilio, este siempre ha sido el caso, pero en China estas representaciones y asociaciones solo han surgido recientemente. Al mismo tiempo, las reivindicaciones políticas de soberanía que caracterizan al movimiento indígena transnacional, presentan un obstáculo para la articulación de una identidad explícitamente indígena. Para los tibetanos en el exilio, la indigeneidad es una reivindicación política demasiado débil. En el Tíbet, es demasiado fuerte en el marco de la situación política actual; en cambio, las demandas de identidad en la República Popular China (RPCh), solo se consideran legítimas si se expresan a través de la categoría de *minzu* (nacionalidad), que se enmarca dentro del discurso más grande de *minzu tuanjie*, una frase que significa tanto "amistad entre nacionalidades" como "unidad nacional". Bulag (2002) describe acertadamente a *minzu tuanjie* como un "dispositivo de la administración hegemónica a ser utilizado en el contexto de la diversidad de China". Los tibetanos en el Tíbet viven con la ideología del multiculturalismo (*duoyuan wenhua*), pero, simultáneamente, también conviven con las reiteradas denuncias del estado de "faccionalismo nacional" (*minzu fenlie*). La única

2. En el exilio, el término *bod pa* se utiliza para todos los tibetanos; pero en el Tíbet aún es común que la mayoría de las personas usen *bod pa* solo en referencia a las personas del centro del Tíbet, en particular, las zonas de Lhasa y Lhoka. Otros tibetanos, a pesar de ser reconocidos como parte de un grupo colectivo más grande (el que a menudo no lleva un nombre o al que a veces se le denomina *bod rigs*), son mencionados por sus nombres regionales, por ejemplo, Amdowa, Khampa, Tsangpa, Dopa.

diferencia cultural aceptable es la que defiende la unidad nacional y no divide a la nación. Al analizar la indigeneidad, sugiero que debemos prestar atención tanto a la terminología específica utilizada como a los parecidos de familia de las características "indígenas"; bajo determinadas circunstancias históricas y políticas, ambos podrían no siempre converger.

Mi comprensión de la indigeneidad se basa en una teoría de la articulación (Clifford 2001; Hall 1996; Li 2000), un término que Stuart Hall, siguiendo a Antonio Gramsci, emplea en su doble acepción, como discurso y como conexión o vínculo que puede forjarse bajo ciertas condiciones, pero que "no es necesario, determinante, absoluto y esencial todo el tiempo" (Hall 1996: 141). Una teoría de la articulación: "es tanto una manera de entender cómo es que los elementos ideológicos, en ciertas condiciones, llegan a tener coherencia entre sí dentro de un cierto discurso, y una manera de preguntar cómo llegan a articularse o no, en coyunturas específicas, con determinados temas políticos" (Hall 1996: 141).

Esto desplaza la atención de las cuestiones de "invención" o autenticidad, hacia una comprensión de la indigeneidad como un posicionamiento contingente y estructurado. Tania Li (2000) utiliza una teoría de la articulación para comparar dos grupos de agricultores de Sulawesi Central, Indonesia, y explora por qué uno se ha articulado de modo convincente a una identidad colectiva tribal o indígena, mientras que el otro no lo ha hecho. La noción de Li de "huella tribal" como un marco conceptual de reconocimiento indígena, es similar a lo que Tsing (2003) denomina "alegoría tribal". Tsing sugiere que las políticas administrativas y los programas académicos relacionados con las poblaciones rurales, han sido moldeados por dos líneas narrativas diferentes —la de las tribus y la de los campesinos. Las alegorías campesinas están relacionadas con inquietudes populistas de clase y de equidad económica. Las alegorías tribales, por el contrario, se refieren a la diferencia cultural, la sabiduría ecológica y están en íntima conexión con la naturaleza. La articulación colectiva de una identidad indígena requiere una coyuntura, un contexto o un encuentro particular para hacer uso de una huella o alegoría tribal disponible.

La "alegoría tribal" de la sabiduría ecológica tibetana y su profunda conexión con la naturaleza, ha sido una narrativa a la que han tenido acceso los tibetanos en el exilio desde los años 1980, y que recientemente ha surgido también en la China. Los tibetanos en el Tíbet están empezando a rearticular sus conocimientos locales sobre el medioambiente en el lenguaje del ambientalismo mundial, y, en los últimos años, los activistas ambientales y académicos chinos han comenzado a buscar con fuerza la oportunidad de apoyar temas tibetanos ecológicamente amigables. En este sentido, ha existido por varias décadas una formación indígena tibetana en el exilio, que ahora está surgiendo en el Tíbet. En la siguiente sección,

describo brevemente la forma en la que los tibetanos *han* sido representados, y se representan a sí mismos, como sabios en los senderos de la naturaleza y como guardianes de la tierra. En lo que resta de este capítulo abordo las mayores oportunidades y limitaciones políticas que explican por qué estas articulaciones "tibetanas verdes" no adoptan el lenguaje explícito de indigeneidad.

Tibetanos ecoamigables

El cuidado del medioambiente es uno de los marcos más poderosos del activismo indígena contemporáneo; en muchos lugares, el aliarse con los activistas ambientales en torno a los problemas de la destrucción del medioambiente, le ha dado a los pueblos indígenas una voz poderosa y una plataforma de movilización (véase Tsing en este volumen). Como resultado de ello, una de las principales imágenes que presenta el movimiento internacional de los pueblos indígenas es el del indio intrínsecamente ecológico. La afirmación de la natural "ecoamigabilidad" de los tibetanos es ahora un elemento indispensable tanto del gobierno tibetano en el exilio como de las representaciones de tibetaneidad del movimiento transnacional tibetano.

Según un escritor tibetano en el exilio, por ejemplo, "durante siglos, el ecosistema del Tíbet se mantuvo vivo y en equilibrio como resultado de una preocupación común por toda la humanidad" (Atisha 1991). Del mismo modo, un folleto elaborado por la Oficina de Medioambiente y Desarrollo de la Administración Central Tibetana en Dharamsala, India, afirma:

> Antes de la ocupación china, el Tíbet era ecológicamente estable y la conservación del medioambiente era un componente esencial de la vida cotidiana. Guiados por las creencias budistas de la interdependencia entre los elementos animados e inanimados de la tierra, los tibetanos vivían en armonía con la naturaleza.

La genealogía que hace Huber (1997, 2001) de los Tibetanos Verdes en el exilio, muestra que las representaciones de los tibetanos como naturalmente ecoamigables comenzaron a producirse solo después de 1985. La coyuntura que condujo a su aparición, fue la participación de los representantes del gobierno en el exilio en una serie de reuniones y eventos organizados en el ámbito transnacional —auspiciados por el Fondo Mundial para la Vida Silvestre ([WWF] Fondo Mundial para la Naturaleza, fuera de América del Norte)—, tales como el proyecto Percepción Budista de la Naturaleza, el Día Mundial del Medioambiente y la Ceremonia Interconfesional Assai sobre las Religiones del Mundo y el Medioambiente. De este modo, las afirmaciones tibetanas de ecoamigabilidad intrínseca aparecen en forma

relativamente tardía, después de que la idea de cuidado y conocimiento ambiental inherentes ya había estado vinculada firmemente a otros grupos, entre ellos los nativos americanos y los kayapo. El proceso de consolidación de la característica de sabiduría ecológica en torno a una identidad tibetana en el exilio, se unió en los años 1980 y 1990 a muchos otros casos de luchas indígenas ambientales y por el cuidado del medioambiente, y en este sentido, constituyó una formación indígena.

En China, el surgimiento de los Tibetanos Verdes como una formación indígena ha sido incluso más reciente. La posición oficial del Estado sobre el medioambiente tibetano, le atribuye todos los cuidados medioambientales positivos a la ciencia y a la modernización china, no a la tradición tibetana; por ejemplo, "fue después de la liberación pacífica del Tíbet que comenzó allí la mejora ecológica y la protección del medioambiente, y comenzó a avanzar junto con la modernización del Tíbet".[3] Las autorrepresentaciones tibetanas del cuidado ambiental se han vuelto posibles solo en el espacio creado por el pequeño, pero creciente, movimiento ambiental de China, y, en particular, por el personal chino de las ONG de conservación transnacionales, así como por los científicos sociales chinos que se han interesado en los conocimientos medioambientales chinos (véase también Litzinger 2004). Su interés en la relación entre la cultura tibetana y la naturaleza, es en sí mismo el resultado de una convergencia fortuita de un conjunto de fuerzas, incluyendo su propio trabajo con fundaciones internacionales y agencias de desarrollo y, en términos más generales, la promoción de la industria del turismo como una importante estrategia para el desarrollo económico en el Tíbet, el surgimiento de una cultura de jóvenes mochileros y un interés creciente en el budismo tibetano, especialmente entre los residentes ricos de las ciudades costeras. La presencia de ambientalistas que buscan activamente evidencias de la sabiduría y cuidado medioambiental indígena tibetanos, ha motivado, a su vez, que los tibetanos se rearticulen y traduzcan sus demandas al lenguaje y a formas inteligibles para los ambientalistas.

Un actor importante es Conservación Internacional (CI), que en el 2000 lanzó su primer programa en China. Un elemento significativo fue la designación de las montañas del suroeste de China como un "punto de concentración de diversidad biológica". Más del 80 por ciento de este punto de concentración coincide con los lugares donde los tibetanos viven y han vivido históricamente. Con muchos años de experiencia trabajando con ambientalistas y científicos occidentales en estas zonas tibetanas, el director

3. Esto corresponde a un Libro Blanco sobre mejoramiento ecológico y protección del medioambiente en el Tíbet. State Council, marzo, 2003, acceso: http://www.china-embassy.org/eng/zt/zfbps/t36547.htm, 23 de diciembre, 2006.

nacional ha puesto en marcha el importante programa Lugares Sagrados, cuya premisa es que los tibetanos ya tienen una larga historia de cuidado medioambiental que se deriva de sus tradiciones religiosas y culturales. Por lo tanto, CI propone emplear el conocimiento ya existente sobre el medioambiente para lograr la nueva meta de preservación de la biodiversidad:

> Las montañas del suroeste de China son tan ricas en cultura como en diversidad biológica. La mayoría de los habitantes son tibetanos con fuertes lazos culturales con su entorno natural. Reflejando el profundo respeto budista por los seres vivos, las aldeas y los monasterios tibetanos durante siglos han designado a las montañas, lagos, bosques y ríos como lugares sagrados, y han diseñado sistemas de gestión de los recursos locales para proteger la tierra de la explotación.[4]

La búsqueda realizada por este y otros proyectos similares de evidencias locales de gestión ambiental así como de respeto a la naturaleza, se ha unido con historias locales particulares, trayectorias de vida y la agencia de los tibetanos que han actuado como traductores culturales para permitir que un número creciente de habitantes locales, maestros religiosos y organizaciones de base se articulen a una identidad Verde Tibetana.

En un caso, un clúster de aldeas en Chamdo, en la parte oriental de la Región Autónoma del Tíbet (TAR, por sus siglas en inglés), organizó un grupo comunitario de protección medioambiental después de una visita de una nueva ONG tibetana, la que a su vez estaba siendo apoyada por CI. El líder informal de los esfuerzos locales de protección medioambiental, que había escrito varios ensayos acerca de la necesidad de rehabilitar y proteger la montaña sagrada por razones religiosas, en el 2003 escribió varios documentos para el recién formado grupo comunitario, incluyendo el siguiente texto:

> Nuestros antepasados […] siempre cuidaron la naturaleza y encontraron formas de crear un equilibrio en la naturaleza. Debemos prestar atención a estas ricas tradiciones […] Tienen mucho en común con la ciencia moderna. Se trata de algo de lo que podemos estar orgullosos […] Si se promueven, estas tradiciones pueden ser útiles para los investigadores en su búsqueda por comprender la naturaleza. [Nuestros antepasados] protegieron las montañas, los ríos, los árboles, las rocas y los bosques. (Traducción del original en tibetano)[5]

---

4. Esto corresponde a un folleto de CI–China del 2000.
5. "Rules and specific places for the voluntary association of Gongjo Zedingsengdzong to protect the environment".

Si bien este escrito previo se refiere a tipos específicos de enfermedades y desastres a consecuencia de la perturbación de los seres y espíritus locales, los documentos más recientes, que reflejan un compromiso con los ambientalistas, están formulados de acuerdo a la narrativa accesible y generalizada sobre el cuidado medioambiental presente entre los movimientos indígenas transnacionales. En particular, el llamamiento a la posibilidad que tiene el conocimiento medioambiental local para dar forma a la ciencia, es un tema familiar en la experiencia indígena en muchos lugares (véase Cruikshank en este volumen).

Existen una serie de diferencias entre las articulaciones de los Tibetanos Verdes en el exilio y más recientemente en la China, para cuya discusión no dispongo de espacio aquí. Lo importante es que en ambos casos estas autorrepresentaciones surgieron, y se les dio una voz, a través de un compromiso con un conjunto más amplio de narrativas sobre el cuidado tradicional del medioambiente que puso a disposición el discurso mundial de la indigeneidad. Esta narrativa, postulando una relación diferente y positiva entre un grupo de gente cuya cultura y gestión de los recursos naturales hasta ahora fueron marginadas —una relación de la cual podría aprender y beneficiarse el mundo industrializado—, ubica a quienes se identifican con ella en una "huella tribal verde" que casi siempre es entendida como una "huella indígena". En este sentido, la imagen de los Tibetanos Verdes, entre otras características de las comunidades tibetanas, tales como una historia de marginación y de representaciones de una espiritualidad exótica, es un tipo de formación indígena. Sin embargo, el término indígena en sí mismo no suele emplearse como parte de la autorrepresentación. Esto es algo más que una cuestión de semántica. Los riesgos políticos son grandes. En lo que queda de este capítulo, se abordan estos riesgos políticos que estructuran la ausencia del lenguaje explícito de la "indigeneidad" que tiene lugar al momento de hacer las demandas y las identificaciones tibetanas.

¿Indigeneidad o independencia? Los tibetanos en el exilio

Las personas no son naturalmente indígenas sino que lo son por las convenciones y el reconocimiento de los demás; si bien no son inmutables, las convenciones de la indigeneidad en cualquier momento dado tienen gran importancia. Para los tibetanos en el exilio, la convención más importante es el enérgico rechazo de muchos grupos indígenas a las reivindicaciones secesionistas.

El hecho de que uno de los principales reclamos de los grupos indígenas sea la soberanía y la libre determinación, ha causado una gran preocupación entre los estados debido a que las demandas de los pueblos indígenas constituyen amenazas a la integridad territorial de esos estados.

Para disipar estos temores, mientras que convencen a los estados reticentes a adherirse a sus demandas, muchos líderes indígenas han proclamado que su intención no es "dividir los estados". Analizando el Proyecto de Declaración Sobre los Derechos Indígenas del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas, David Maybury-Lewis encuentra que este documento "deja en claro de una vez por todas que la secesión y el separatismo no forman parte de la agenda principal de los pueblos indígenas. Lo que quieren es un reconocimiento de sus derechos dentro de los estados existentes" (1997: 56). Del mismo modo, Ronald Niezen sugiere que "los pueblos indígenas [...] no aspiran como regla a un Estado independiente, aunque se trata de una preocupación a la que apelan erróneamente (o estratégicamente) como respuesta a sus demandas de libre determinación [...] El indigenismo, por lo tanto, puede distinguirse del etnonacionalismo por la consistente reticencia de los pueblos indígenas, por lo menos hasta el presente, a invocar la secesión y un Estado independiente como objetivos políticos deseados" (Niezen 2003: 203-204).

Para esto, existen diversas razones interrelacionadas. En primer lugar, la total independencia eximiría a los antiguos estados de las obligaciones del los tratados. Así mismo, el carácter internacional del movimiento de pueblos indígenas, en el que diferentes grupos están invitados a verse a sí mismos como parte de una comunidad mundial, significa que ellos "no necesitan un Estado para poseer un estatus internacional" (2003: 203-204). Es más, la mayoría de los grupos que reivindican un estatus indígena son demasiado pequeños y tienen muy pocos recursos como para ser capaces de establecer estados viables en términos económicos, políticos y militares. Y, por último, un Estado independiente "en la mayoría de los casos, sería la antítesis de los valores políticos tradicionales de los pueblos indígenas", no porque tengan una aversión intrínseca a la utilización de las burocracias, sino porque sus objetivos se han orientado a garantizar la identidad política "tradicional" antes que un Estado (Niezen 2000: 142).

Por cierto, el hecho de que los grupos indígenas, en general, demanden soberanía sin secesión, es una de las razones por las que la indigeneidad ha sido celebrada como un desafío radical a la moderna organización política. El argumento a favor de naciones dentro de las naciones, y los derechos a la libre determinación anidados dentro de los derechos ciudadanos de los estados, es considerado como una de las grandes innovaciones del indigenismo (Dirlik y Prazniak 2001; Niezen 2003). Sin embargo, esta convención de separar la soberanía de la secesión es, precisamente, la razón por la cual los exilados tibetanos se han mostrado reacios a identificar explícitamente su lucha como una lucha indígena. La historia oficial del exilio, describe al Tíbet (anacrónicamente) como un país independiente, cuya historia se remonta a través de un período ininterrumpido de miles de años, hasta

la invasión china (o "liberación pacífica", según la RPCh) de 1951. Se hace hincapié no solo en una larga historia de soberanía y presencia de todos los signos característicos de un Estado, sino también en la inmensa extensión geográfica del Tíbet (la región cultural tibetana es aproximadamente del tamaño de Europa Occidental) y su población de aproximadamente seis millones.[6] En otras palabras, el gobierno en el exilio y el movimiento transnacional tibetano destacan diversas características que son muy diferentes de aquellas de la mayoría de los pueblos indígenas. En su panorama transnacional, el movimiento tibetano se asemeja a la organización indígena transnacional, pero lejos de vincular sus problemas con los de otros pueblos con situaciones similares, se centra específicamente en las violaciones a los derechos humanos y la independencia del Tíbet.

Esto plantea la espinosa cuestión política de si la total independencia es lo que se está exigiendo actualmente. La RPCh se ha opuesto categórica y consistentemente a la independencia, en la medida que rompe los acuerdos de todas las negociaciones. Así, en 1987 el Dalai Lama propuso el "Camino del Medio", una opción de autonomía sin independencia. Esto mantendría la integridad territorial de la RPCh y pondría a China a cargo de la política exterior del Tíbet, a la par que le daría al gobierno del Tíbet "el derecho a decidir sobre todos los asuntos relacionados con el Tíbet y los tibetanos". A mediados de los años 1990, el gobierno en el exilio realizó un referéndum en el que, a los tibetanos en el exilio, se les pidió elegir entre cuatro opciones: la total independencia, el Camino del Medio, *satyagraha* (resistencia pacífica) o la libre determinación; el resultado fue un apoyo mayoritario al Camino del Medio del Dalai Lama. Sin embargo, el referéndum se caracterizó por una gran confusión y controversia. Algunos tibetanos sostuvieron que sin el aporte de los tibetanos en el Tíbet, el referéndum no sería jurídicamente vinculante. Otros denunciaron que el resultado de la votación no era un verdadero indicativo de la falta de deseo de independencia, sino que los tibetanos habían votado de esa manera para decir "lo que el Dalai Lama diga es bueno para mí".

Más recientemente, expertos jurídicos occidentales que están trabajando con el Movimiento Tibetano, han señalado que el referéndum estuvo profundamente viciado, porque la libre determinación debe considerarse como un derecho universal de todos los "pueblos", y es una categoría que los tibetanos han estado decididos a preferir en otros foros internacionales, antes que considerarla como una entre varias opciones de estatus

---

6. Esta es una cifra controvertida. A pesar de que el gobierno tibetano en el exilio ha reivindicado una población de 6 millones, la RPCh da cuenta, para 1990, de una población tibetana de de 4,6 millones dentro de sus fronteras, y de 5,4 millones para el 2006; otras 150 mil personas viven en el exilio.

político (Herzer 2002). Como resultado, ha habido un cambio en la retórica de algunos elementos del Movimiento Tibetano para centrarse en la libre determinación, ahorrándose para después los debates sobre la forma política específica. En el 2004, según un ex ministro del gobierno en el exilio, "la independencia en las actuales circunstancias es algo que los tibetanos solo demandan. La libre determinación, por otra parte, es un derecho, un principio que el mundo moderno acepta [...] es evidente que la libre determinación puede ser una idea muy importante, una que puede unificar nuestras muchas voces y que también puede tener resonancia jurídica y mundial".[7]

Estos llamados a la libre determinación, como un derecho global y jurídicamente reconocido, se acercan mucho a las narrativas sobre la soberanía y la libre determinación puestas a disposición por el movimiento de los pueblos indígenas. El Dalai Lama también ha suavizado un tanto su posición, declarando que él está "totalmente comprometido a renunciar a la independencia". Desde fines de la década de 1990, ha descartado varias condiciones que son difíciles de aceptar por la China. Sus llamados a una genuina autonomía regional, han pasado también a centrarse en el patrimonio cultural, una vez más en el lenguaje que es notablemente evocador de la voz indígena global: "el patrimonio religioso y cultural del Tíbet es extremadamente rico. Por lo tanto, para proteger el patrimonio, el Tíbet necesita algunos derechos de autogobierno" (Sautman 2002).[8]

Sin embargo, hasta la fecha el gobierno chino ha rechazado tajantemente estas declaraciones y, en cambio, ha denunciado al Dalai Lama como un "separatista" hipócrita y reaccionario, alguien cuya verdadera y maliciosa intención es "dividir" a la nación china. Según el gobierno chino, el Camino del Medio del Dalai Lama no es más que una estratagema. De hecho, la asociación del Dalai Lama con el "separatismo" es tan fuerte que la visualización de sus fotografías, una vez más, fue prohibida en el Tíbet central a mediados de 1990; y como parte de las campañas de "educación patriótica", se les ha pedido a los monjes y monjas que lo denuncien personalmente y que "tracen una línea clara" entre ellos y la "camarilla del Dalai" (Tibet Information Network [TIN] 1996). También se prohibieron las celebraciones del cumpleaños del Dalai Lama, y la denuncia pública se ha mantenido hasta ahora —en ciclos de menor y mayor gravedad. En el 2006, la inauguración del ferrocarril Qinghai-Tíbet puso en escena la promesa de Pekín de una "una lucha a muerte" contra él y sus partidarios.

---

7. Tenzin Namgyal Tethong, conferencia "Shaping the future of Tibet – Tibetan self-determination and individual activism", a la que se accedió a través de: <http://www.tibetanyouth.org/futureoftibet/interview_tnt.htm>, 23 de diciembre 2006.

8. "Dalai Lama comments on Tibet issue", Chung-Kuo Shih-pao, Taiwan; 7 de marzo, 1999, en BBC/SWB, 11 de marzo, 1999; citado en Saumtan 2002.

No obstante que el Dalai Lama ahora hace un llamamiento a una verdadera autonomía política antes que a la independencia, el gobierno en el exilio sigue adhiriendo a la definición y demanda de "un Tíbet más grande", que incluye no solo el TAR —el área que actualmente el gobierno chino reconoce como el "Tíbet"—, sino más bien todas las "tres provincias del Tíbet" (Amdo, Kham y U-Tsang), incluyendo partes de las cinco unidades de nivel provincial de la China, con aproximadamente el doble de la superficie total y el doble de la población tibetana que vive en el TAR. La insistencia en la autonomía política no solo para el TAR, sino para un Tíbet más grande, ha sido uno de los mayores obstáculos en las pretendidas negociaciones entre el gobierno en el exilio y el gobierno chino —rechazando este último totalmente esta posibilidad.

La falta de una solución y un aparente deterioro de la situación en el Tíbet, han enfurecido aún más a los activistas en el exilio que discrepan abiertamente con el llamado a la autonomía. Existe incluso una disidencia en contra del mensaje del Dalai de no violencia, con algunos dirigentes de la juventud que alegan que "alrededor del 60 por ciento de los jóvenes tibetanos quieren tomar las armas contra China" y que "el futuro será sangriento" si la situación no se resuelve en vida del actual Dalai Lama (Chanda 2002). El Congreso de la Juventud Tibetana (TYC, por sus siglas en inglés), que contó con 20 mil miembros y se autodenomina "la más grande ONG tibetana", exige a sus miembros que "sirvan a su país [...] bajo la orientación de Su Santidad el Dalai Lama", pero, simultáneamente, que "luchen por la independencia total del Tíbet, aun a costa de sus vidas". Entre las recientes campañas del TYC, se incluye una huelga de hambre en Ginebra durante el 2004 para protestar contra "la negligencia de las Naciones Unidas" en el tema del Tíbet, y un llamado a boicotear todos los productos de fabricación china.

Si bien grupos como el TYC están de acuerdo en que los tibetanos son indígenas en el sentido de nativos, primeros ocupantes de un lugar, se niegan a la idea de que este lugar pueda ser llamado propiamente China. Sin embargo, la tendencia actual en el movimiento indígena transnacional es, precisamente, que los pueblos indígenas le hablen al Estado-nación más grande del que forman parte, y que incluso lo representen. La negativa a hablar en los registros que se vinculan sin dificultad con las narrativas de otros grupos de derechos indígenas de todo el mundo —por ejemplo, los llamados a la soberanía sin contar con la condición de Estado, o la inclusión nacional en una nación multicultural—, ayuda a explicar por qué los tibetanos en el exilio no han hecho mayor uso del estatus indígena como una herramienta política de reivindicación. A pesar de que la posición oficial del gobierno en el exilio ahora hace hincapié en temas indígenas conocidos —como la libre determinación y la soberanía—, existe una considerable resistencia frente a estos temas de parte de algunos sectores de la

población en el exilio, así como una suspicacia del público que se supone debe ser apaciguado —el gobierno chino.

Las protestas nacionales de la década de 1980 y la circulación de discursos

El aislamiento político de China restringió seriamente el contacto entre los tibetanos en el Tíbet y la comunidad de refugiados durante más de dos décadas después de 1959. Solo a principios de la década de 1980 se les permitió a los tibetanos ir en peregrinación y visitar a sus familiares del sur de Asia. Durante este tiempo, los padres comenzaron a enviar a sus hijos a las escuelas administradas por el gobierno en el exilio. Sin embargo, después de las manifestaciones proindependencia de finales de la década de 1980, los viajes a la India se restringieron una vez más, y las familias que tenían niños ahí fueron presionadas para que los trajeran de regreso al Tíbet. A pesar de las crecientes dificultades para cruzar la frontera en la década de 1990 y posteriormente, muchos niños tibetanos continuaron escapando a la India para estudiar en las escuelas del gobierno tibetano en el exilio. De estos, un número significativo regresa eventualmente al Tíbet, ya sea porque sus padres son presionados para traerlos de regreso a casa o, en algunos casos, debido a que regresaron a visitar a sus familias y se encuentran imposibilitados de salir nuevamente.

Como resultado de esto, los discursos y las ideas (así como bienes materiales y personas) circulan en redes complejas entre los tibetanos en el exilio y en el Tíbet, y son moldeados por la influencia de las nociones de tibetaneidad producidas por las representaciones occidentales y chinas. El análisis que hace Elliot Sperling sobre la retórica de la disidencia presente en los panfletos políticos elaborados en Lhasa en la época de las manifestaciones nacionalistas tibetanas de 1987-1989, muestra "una clara evidencia de la familiaridad con la información y los materiales que producen los tibetanos en el exilio dentro de círculos disidentes en el Tíbet" (1994: 269), pero también una dificultad para decidirse entre estas ideas. En particular, los folletos se basan en gran medida en materiales del exilio que tratan el tema de los derechos humanos, sin tener en cuenta otros discursos del exilio, tales como las declaraciones del Dalai Lama renunciando a la independencia en favor del Camino del Medio. Además, los tibetanos que escriben los panfletos también utilizan el vocabulario específico del marxismo chino, así como el vocabulario compartido por muchos movimientos anticoloniales en todo el mundo. Una vez más, el discurso global de indigeneidad no fue invocado.

Las protestas que ocurrieron entre 1987-1989 dieron como saldo aproximadamente un centenar de muertos (incluidos niños) por disparos

de la policía, unas tres mil detenciones seguidas de encarcelamientos acompañados, por lo general, de torturas, y, por último, la imposición de la ley marcial en Lhasa durante más de un año (Barnett 1998). El Estado respondió con una doble estrategia: un endurecimiento del control político, incluyendo una mayor vigilancia para facilitar la transformación de una policía "pasiva" en una "activa" (que identificaba a los posibles manifestantes antes de los eventos), y un rápido programa de comercialización que ha creado nuevas divisiones de clase entre los tibetanos. Habida cuenta de la severidad con la que son castigados "los intentos de dividir la nación", los tibetanos en el Tíbet deben maniobrar con sumo cuidado al momento de plantear reivindicaciones políticas o culturales. En contraste con las demandas de muchos exiliados, así como con la retórica de los redactores de panfletos de Lhasa de finales de 1980, muchos, si no la mayoría, de los tibetanos que viven en el Tíbet, hoy en día, creen que la independencia total es un sueño imposible. ¿Los líderes tibetanos, los intelectuales y otros que aceptan (o se resignan a) su condición de ciudadanos de la RPCh, invocan un discurso de indigeneidad? ¿Cómo se traduce la indigeneidad en el contexto chino y cuál es su utilidad para los tibetanos? El resto del ensayo aborda estas preguntas.

Traduciendo la indigeneidad en China

Al igual que los gobiernos de Indonesia (Li 2000), India (Karlsson 2003) y otros países de Asia poscolonial, el gobierno de la RPCh ha insistido siempre en que la categoría de "pueblos indígenas" es irrelevante porque todos los ciudadanos de la nación son igualmente indígenas. La posición oficial de la China ha sido que, "al igual que la mayoría de los países asiáticos, las distintas nacionalidades en la China han vivido durante miles de años en territorio chino. Aunque no hay un cuestionamiento a los pueblos indígenas en China, el gobierno y el pueblo chinos sienten lástima de las desgracias históricas de los pueblos indígenas" (Kingsbury 1998: 417-418). Si bien la China ha enviado representantes a los grupos de trabajo de las Naciones Unidas sobre poblaciones indígenas, sus propias minorías étnicas no han sido autorizadas a participar como representantes étnicos, una vez más porque China no los considera indígenas (Gladney 1997).

A pesar de esta posición oficial, el término inglés indígena viene siendo, de hecho, utilizado en China en algunos círculos académico-activistas. De estos, uno de los más visibles es el Centro de Investigación sobre la Biodiversidad y los Conocimientos Tradicionales (CBIK, por sus siglas en inglés), en Yunnan, que ha tenido vínculos de larga data con académicos residentes en Estados Unidos, así como el apoyo de organizaciones internacionales como la Fundación Ford. El director ejecutivo de CBIK, Xu Jianchu,

ha publicado numerosos artículos sobre el conocimiento indígena y su importancia cultural y ambiental, con miembros de varias minorías *minzu* en China y con científicos sociales occidentales.

La cuestión de la traducción, tanto literal como figurativa, por lo tanto, es aquí de gran interés. Si la expresión "conocimientos indígenas" se utiliza cuando se habla a un público internacional, ¿qué concepto se utiliza cuando se habla a uno nacional? En el nombre del CBIK, los "conocimientos indígenas" se convierten en "conocimientos tradicionales", un término general que puede ser utilizado en referencia tanto a los *han* como a los no *han*. Sin embargo, las investigaciones del CBIK se centran exclusivamente en los grupos no *han*, hecho que se explica en su página web (en chino) de esta manera: "El programa del CBIK sobre los conocimientos tradicionales tiene que ver con el impacto de los cambios socioeconómicos en el futuro de la minoría *minzu* del sudoeste de China". Al emplear la expresión "tradicionales" en su nombre como una glosa para indígenas, el Centro también está dando forma a una comprensión de la minoría *minzu* como equivalente a indígenas, tal como se utiliza en contextos globales. Aparentemente, esto no es tan diferente de la forma en que *adivasi* es "indígena" en la India, o de la manera en que *masyarakat adat* se usa como la traducción de indígena en Indonesia. Sostengo, sin embargo, que las historias y las formas de los proyectos de clasificación nacional marcan una diferencia y que, al menos por ahora, la categoría *minzu* no puede funcionar como la traducción de indígena para los tibetanos en la RPCh.

Los *minzu* y la autonomía

La genealogía de los *minzu* es indesligable de la historia del nacionalismo y de la transición entre el Imperio manchú qing y lo que ahora es la RPCh. Los *qing* cubrieron un extenso territorio que incluía no solo las zonas dominadas por los *han*, sino también vastas partes del interior de Asia. A diferencia de los *miao*, *yi* y otros grupos de pueblos que no eran tan grandes o no se habían extendido lo suficiente como para competir con los qing, cinco circunscripciones —manchú, mongol, china, tibetana y musulmana— eran consideradas como representantes de tradiciones culturales particularmente poderosas y culturalmente diferentes. A los tibetanos y mongoles, los qing les dieron un trato especial frente a grupos como los miao, una diferencia histórica que continúa teniendo consecuencias hasta hoy (Tuttle 2005).

Tras la caída del Imperio qing en 1911, los nacionalistas chinos tuvieron que hacer toda una campaña de educación para desarrollar entre los chinos la preocupación por el territorio tibetano. En otras palabras, no era inevitable que las modernas fronteras chinas siguiesen siendo las mismas que aquellas del Imperio qing; por el contrario, tuvo que hacerse un gran

esfuerzo, incluida la promoción de discursos sobre una supuesta unidad racial, nacional y religiosa (Tuttle 2005). Sun Yat-sen, líder del movimiento republicano que depuso al Imperio qing, desarrolló una teoría plagada de contradicciones sobre el "nacionalismo" o *minzu zhuyi*; ella expresaba un nacionalismo racial que encarnaba ideas tanto de raza entendida como linaje como de raza entendida como nación (Dikötter 1992). Por un lado, la noción de un *minzu han* fue desarrollada a fin de movilizar a la gran mayoría de la gente en contra del Imperio manchú qing, con la idea de que cada *minzu* debía decidir su propio destino y no ser gobernado por otros (Gladney 1994). Por otro lado, también afirmó que una "raza china" (*zhonghua minzu*) más vasta era distinta de todas las demás "razas" del mundo, y que estaba compuesta por las cinco grandes "razas" de los *han*, manchúes, mongoles, tibetanos y musulmanes. Más tarde, Chiang Kai-shek, líder del Kuomintang (1947: 40, Smith en 1996: 329), declaró además que "el hecho de que haya en China cinco pueblos nominados, no se debe a la diferencia de raza o sangre, sino a la religión y al entorno geográfico".

La transición entre el Imperio qing y el moderno Estado-nación dio lugar a la aparición de dos nacionalismos distintos, que Louisa Schein denomina nacionalismo *han* —"preocupado por las fronteras entre los pueblos dentro del cambiante territorio de la comunidad política china, específicamente entre los *han* y quienes eran designados por estos como 'bárbaros'"—, y el nacionalismo chino, que "surge en respuesta a los incidentes causados por la agresión imperialista extranjera que impulsó una unificación, dentro de los límites físicos de la China, en contra del exterior" (2000: 108). En oposición a los imperialistas extranjeros, todos los *minzu* de China, incluidos los tibetanos, decían estar unidos y formar parte de la misma gran "raza china".

Sin importar cuán útil fue este discurso para los *han*, su utilidad fue limitada para los tibetanos. Tal como Uradyn Bulag señala, en los nombres oficiales tanto de la República China (*Zhonghua Minguo*) como de la República Popular (*Zhonghua Renmin Gongheguo*), el Reino (*Guo*) del Medio (*Zhong*) está siempre unido ortográficamente con "hua", un término que solo se utiliza para denominar a los *han*: "Es esta inseparabilidad de Han o Hua de 'China', lo que hace que la identificación de las minorías con la China sea ambivalente o complicada. En inglés podemos escribir chino Han, pero es imposible componer gramaticalmente chino con otras nacionalidades. El chino mongol o el chino tibetano son imposibles" (2002: 18). En la década de 1930, una serie de tibetanos, en particular de la zona oriental de Batang, intentaron moldear la obra de Sun Yat-sen para que se ajustara a sus propios intereses. La aplicación de la lógica de la "autonomía nacional" a su propia situación, condujo a un breve y fallido movimiento de "régimen Khampa para Kham", en la que los *Khampa* exigieron la autonomía

tanto de China como del Tíbet central (Tuttle 2005: 149; Goldstein, Sherap y Siebenschuh 2004).

El término *minzu* también fue utilizado por el Partido Comunista Chino (PCCh), que tempranamente adoptó el planteamiento leninista de permitir la libre determinación de cada *minzu*. Esto fue codificado en el artículo 14 de la Constitución de 1931 del PCCh, que reconocía el derecho a la libre determinación, incluida la total separación y la formación de un Estado independiente, para cada una de las minorías *minzu* (Smith 1996). De hecho, Baba Phuntsog Wangyal (de Batang), en secreto, fundó un Partido Comunista Tibetano en la década de 1930, con la idea de un Tíbet independiente posterior a una revolución comunista (Goldstein, Sherap y Siebenschuh 2004: 47). Más tarde, cuando las circunstancias políticas hicieron de su partido algo insostenible, él y varias otras personas crearon una rama tibetana del PCCh, que a su juicio "daría lugar a la reestructuración de Kham y, posiblemente, de toda la zona tibetana [...] como una república autónoma que funcionaría de manera similar a las repúblicas autónomas socialistas de la Unión Soviética" (2004: 125).

Sin embargo, cuando el PCCh llegó al poder, desconoció su promesa de libre determinación con la declaración de que las "condiciones concretas" de China dictaminaban que no existía la opción de secesión ni de sistema federativo. En cambio, se establecieron unidades "autónomas" —que debían tener cierto grado de autonomía cultural y política— en las provincias, prefecturas y condados —en los lugares donde se concentraban las minorías. A los tibetanos, dado que eran uno de los grupos más grandes, se les concedió el nivel TAR (nivel provincial), coincidente en gran medida con la zona que se encontraba bajo el control directo del gobierno en Lhasa —a principios del siglo XX—; dicho TAR abarcaba aproximadamente la mitad del total de la población tibetana de la RPCh. Sin embargo, en realidad existe poca autonomía; de manera consistente, el TAR ha tenido mucho más participación directa del gobierno central en sus asuntos políticos, culturales y económicos que otras provincias (Yeh 2003). No obstante, el TAR es una de las pocas "regiones autónomas" donde las minorías superan en número a los *han*; las estadísticas oficiales afirman que más del 96 por ciento de la población del TAR es tibetana. Sin embargo, los documentos oficiales sobre el TAR siempre lo describen como una "región multiétnica", habitada no solo por tibetanos y *han*, sino también por *hui* (musulmanes chinos) y grupos más pequeños como los lhopa y los menpa. Así, mientras que las culturas indígenas a menudo son enmarcadas espacialmente, confinadas en un lugar o al menos vinculadas a espacios específicos de tierra o naturaleza (véase Baviskar en este volumen), el discurso de la RPCh sobre los *minzu* y la autonomía sugiere que es tan "natural" para los han como para los tibetanos vivir en el TAR, y para los tibetanos vivir fuera del TAR.

Los límites de la diferencia

Poco después de la creación de la RPCh, se les pidió a las minorías dar un paso adelante para su reconocimiento. Más de 400 grupos lo hicieron, lo que ha llevado a intensas investigaciones de campo de parte de equipos de historiadores, lingüistas, etnólogos y economistas, quienes fueron enviados para que determinasen si los grupos que solicitaron su reconocimiento eran realmente distintos *minzu*, o si eran más bien subgrupos de los *han* o de otras minorías *minzu*. Los equipos tomaron las decisiones para hacer este reconocimiento sobre la base de la definición de nación de Stalin, según la cual, una nación es un grupo que tiene una comunidad estable de personas, ha sido históricamente constituida y está formada sobre la base de un lenguaje, territorio, vida económica comunes y "maquillaje psicológico que se manifiesta en una cultura común" (Litzinger 2000; Mackerras 1994). Para 1979, el equipo había reducido el número oficial a 55 grupos minoritarios, además de los han, que representan cerca del 92 por ciento de la población de la China.

La posición oficial de la RPCh siempre ha sido que ella es un Estado multinacional. Sin embargo, después de la campaña antiderechista de 1957 y a lo largo de toda la Revolución Cultural, hubo un movimiento a escala nacional para suprimir la diferencia y lograr la homogeneización cultural; este período destacó la ideología de que los *minzu* en última instancia, desaparecerían, y que cuanto más rápido se resolviera el "problema de la nacionalidad" —a través de la asimilación de las minorías a la nación china—, sería mejor. En efecto, a pesar de sus muy tempranas credenciales revolucionarias, Baba Phuntsog Wangyal fue detenido en 1958 y puesto en confinamiento solitario durante 18 años por fusionar el nacionalismo tibetano con los ideales comunistas.

Desde la liberalización económica y cultural de la década de 1980, la diferencia ha vuelto a ser aceptada y, especialmente desde mediados de la década de 1990, se ha alentado con la mercantilización de los otros-étnicos "exóticos" (véase Schein 2000). La atmósfera política más indulgente y crítica del "gran chovinismo *han*" luego de finalizada la Revolución Cultural, alentó a un número significativo de personas identificadas con los *han* a reclasificarse como pertenecientes a otras minorías *minzu*. Gladney (1997) sugiere que desde la década de 1990, se ha vuelto "popular en la China de hoy actual ser 'étnico'". En algunos casos, quienes son señalados como minoría *minzu* han sido capaces de aprovechar las ventajas de la autorización para tener más hijos, pagar menos impuestos y tener otros privilegios. Este cambio ha estado acompañado por una tendencia creciente a traducir *minzu* en inglés como "étnico", antes que como "nacionalidad". En los últimos años, este cambio también ha facilitado la aparición de un turismo tibetano

chic y de un masivo turismo interno al Tíbet. En los barrios de moda de las principales ciudades chinas, uno ahora puede encontrar boutiques que venden adornos tibetanos (en su mayoría importados de Nepal y de la India), similares a los que se venden en las boutiques y ferias callejeras en Estados Unidos. El Tíbet vende, como lo demuestra el vino de Shangri-la, el jugo de ginseng-mora del Tibet, el licor de sorgo con fragancia primaveral tibetana y la creciente popularidad de las medicinas tibetanas —que tienen de todo, desde emplastos para aliviar dolores hasta pociones "secretas tibetanas" para curar la impotencia. El sabor a New Age de esta mercantilización de la cultura tibetana erotizada, tiene un gran parecido con la comercialización de la indigeneidad (pero no el nacionalismo étnico) en todo el mundo.

A pesar de que ahora se alienta la mercantilización de la cultura tibetana, el profundo entrelazamiento de esta cultura con la religión, en el mejor de los casos, hace que sea precario el espacio que brinda el nuevo reconocimiento neoliberal y multicultural del Estado. Los monasterios y templos son destinos turísticos claves, y la publicidad de todo tipo de productos, desde inciensos, pasando por dulces a base de plantas, hasta teléfonos celulares, presenta a los monjes tibetanos con los productos en cuestión. Al mismo tiempo, sin embargo, desde mediados de los años 1990, a todos los funcionarios del gobierno (no solo los miembros del PCCh), sus familiares y los estudiantes de todas las edades se les ha prohibido participar en las prácticas religiosas de Lhasa. Más recientemente, a los monjes y monjas se les ha prohibido pisar el *campus* de la Universidad del Tíbet debido a sus supuestas tendencias "separatistas" (para más detalles, véase Barnett 2006). La religión se puede vender a los turistas, pero los lugareños tienen cada vez más restricciones para practicarla.

Es también de particular preocupación para el Estado la creciente popularidad de la religión tibetana entre los *han*. De hecho, los funcionarios consideran particularmente amenazador el gran número de chinos seguidores de Khenpo Jigme Phuntsok en Larung Gar, Serthar y Sichuan. El prestigio que tiene entre los *han* ha contribuido a la decisión de imponer controles estrictos en su instituto, desalojar a un millar de sus discípulos *han* y demoler varios miles de casas de sus seguidores en el 2001. Esta preocupación por el creciente número de discípulos *han* de los lamas tibetanos, refleja no solo una preocupación general por cualquier desafío a la autoridad estatal (como también con Falun Gong), sino también una preocupación concreta por los líderes religiosos tibetanos, especialmente luego de que Agya Rinpoche, monje superior del monasterio de Kumbum, y el decimoséptimo Karmapa salieran de la China en 1998 y 1999 hacia Estados Unidos e India, respectivamente. Ambos eran lamas de alto rango favorecidos por el Estado, y que se pensaba eran fieles a la China; su inesperada partida ha llevado a nuevas restricciones para el contacto entre los

líderes religiosos tibetanos que viven en el extranjero y los budistas tibetanos residentes en la China (Kapstein 2004).

La reciente "etnización" de las representaciones tibetanas en la China, por lo tanto, no ha borrado la importancia del *minzu tuanjie* como dispositivo hegemónico para manejar una "unidad" coercitiva. Las políticas económicas neoliberales han permitido una valorización de la cultura tibetana, la misma que contrasta con las representaciones más antiguas de los tibetanos como bárbaros y atrasados, pero estas nuevas expresiones y reivindicaciones de la diferencia cultural, y cualquier derecho correspondiente, solo pueden hacerse dentro de los límites del *minzu tuanjie*. El análisis que hace Bulag del problema de los mongoles en la China de hoy, se aplica de igual manera a los tibetanos; ambos grupos ocupan fronteras estratégicas y tienen vínculos internacionales que le preocupan a la China:

> Si, desde el punto de vista de la minoría nacional, su demanda de mayor autonomía es entendida como un motivo para la aceptación de una China más diversa, una que le otorgue la igualdad a las minorías, garantizando su dignidad y diferencia cultural, el contra argumento desde el Estado mayoritario es que tales demandas amenazan el *minzu tuanjie* y son, en efecto, *minzu fenlie*. El subtexto es que la demanda de una mayor autonomía y mayores derechos, es la demanda de un puñado de reaccionarios de un *minzu*, o es instigada por los imperialistas a fin de socavar la soberanía de China. (Bulag 2002: 13-14)

En cada contexto singular, los líderes "indígenas" pueden esperar marcar la diferencia en la política de Estado —ya sea en demanda de un mayor respeto de los derechos colectivos, el reconocimiento de la diferencia cultural, o la reapropiación de los recursos físicos, culturales u otros—, solo por hablar en un registro que puede ser oído por, y tiene sentido para, una audiencia nacional (véase Tsing en este volumen). Dentro de la República Popular China, actualmente *minzu* es el único marco disponible para hablar de la diferencia cultural. Es por esta razón que el programa de "conocimientos indígenas" (en inglés) del CBIK se traduce en un programa (en chino) que se refiere a los conocimientos tradicionales de la minoría *minzu*. Pero hay que tener en cuenta que el objetivo del CBIK no es reapropiarse de conocimientos culturales para los grupos indígenas (véase Castree 2004) sino, más bien, comprenderlos y documentarlos. Esto le permite encajar bien dentro del discurso *minzu*, según el cual (como un gran símbolo de la proclama de la Plaza Jokhang de Lhasa), "Lo que les pertenece a los *minzu*, también le pertenece al mundo".

Para ser un usuario exitoso del discurso *minzu*, uno no puede hacer demandas que estén fuera del alcance del discurso del Estado. Aquí reside una de las principales dificultades para traducir las preocupaciones "indígenas" como *minzu*. Mientras que muchas de las luchas indígenas buscan

una alternativa alrededor de la noción de deuda o pérdida histórica posterior a la conquista, la RPCh insiste en que los tibetanos fueron liberados (de los señores "feudales" locales), y no oprimidos por ella. No es de extrañar, entonces, que la noción de indigeneidad sea rechazada por el Estado chino, según el cual los tibetanos se encuentran agradecidos por la liberación, y no sufriendo los efectos de la colonización.

La negativa a comparar o vincular la situación de los tibetanos con la de otros pueblos marginados del mundo, es una poderosa razón por la que el Estado no ha aceptado la indigeneidad como una alternativa aceptable frente a un discurso nacionalista más explícito. También está en cuestión la forma en la que los grupos indígenas transnacionales construyen vínculos y alianzas con otros grupos identificados de manera similar para el logro de sus objetivos. El Estado chino niega que los tibetanos tengan necesidad de luchar por algo que el Estado ya les ha proporcionado[9] y, con frecuencia, acusa a los grupos internacionales de activistas, así como a los gobiernos extranjeros, de "entrometerse" en asuntos internos de la China cuando se plantea la cuestión del Tíbet. Tanto las severas restricciones con relación a las conexiones a través de las fronteras tibetanas, en particular aquellas referidas a los tibetanos en el exterior (en especial el Dalai Lama), como las actuales políticas de Estado frente a la religión tibetana, son más bien incompatibles con las prácticas mundiales de la autonomía de los grupos indígenas. Al mismo tiempo, el Estado sostiene con firmeza que los tibetanos ya tienen autonomía en el TAR, las prefecturas autónomas y en otras provincias; esto desalienta aún más la articulación de una identidad indígena basada en derechos culturales especiales. La posición oficial es una reiteración de que, sea lo que fuere que actualmente esté establecido, ya se está facilitando todos los derechos especiales y las acciones afirmativas (tales como menores exigencias para los exámenes de ingreso a la universidad) que requieren y que pueden exigir legítimamente los tibetanos. Demandar algo más es atentar contra la unidad de la nación.

El *minzu* tibetano en la práctica

Los imaginarios tibetanos sobre *minzu* toman forma de múltiples maneras, incluso mediante la regulación del lenguaje de la diferencia y de la

---

9. Una ONG alemana dedicada a restaurar y preservar inmuebles históricos en Lhasa, fue expulsada después de que, presuntamente, dirigentes del TAR se disgustaron por un programa de televisión en el que residentes locales entrevistados acerca de su trabajo expresaron un inmenso agradecimiento a la organización. Según un funcionario del gobierno, "querían saber por qué los vecinos elogiaban a los alemanes en lugar de elogiar a China por todo lo que China ha hecho".

pertenencia. Un ejemplo de ello fue un intento que hicieron los funcionarios locales en el 2000 y el 2001 de reemplazar el uso del término *rgya mi* con *rgya rigs* en la conversación cotidiana en las aldeas de los alrededores de Lhasa. Ambos términos se refieren a los chinos *han*. Sin embargo, el término *rigs* significa tipo, clase o linaje, mientras que *mi* significa simplemente "persona". *Mi rigs*, un tipo específico de persona, es ahora la traducción tibetana estándar del término chino *minzu*; y *bods rigs* se utiliza además para el antiguo término *bod pa* (en el que "pa" es un nominalizador) de "tibetano". *Rgya nag* es el término usado históricamente para referirse a China, como opuesto al Tíbet. Así, el término *rgya* se refiere de una manera un tanto ambigua a *han* y a "chino", ya que estos fueron históricamente amalgamados y no había necesidad de hacer una distinción entre ambos. En el contexto contemporáneo, *rgya nag* se refiere no a todo el territorio de la República Popular China, sino a las zonas originalmente *han* del Este; en chino, su equivalente es *neidi*, "tierra interior". El Tíbet no es considerado parte de *rgya nag*, pero es parte de Zhongguo, o "China". El intento de sustituir *rgya mi* con *rgya rigas* es una tentativa de diluir el sentido de la otredad de *rgya* y fomentar, en cambio, un sentido de ser parte de la misma "familia", de pertenecer a una China más grande que abarca muchos diferentes *minzu*, o *mi rigs*. *Rgya*, así como *bod*, no son más que determinados tipos de nacionalidades (*rigs*), más que "pueblos" distintos. *Rgya rig* puede referirse solo a la etnicidad *han*, mientras que *rgya mi* corre el riesgo de ser entendido como "persona china". Este último puede conllevar, en el Tíbet, consecuencias residuales de significativa diferencia y de no pertenencia, no así *rgya rig.*

¿Cómo entienden los tibetanos en la práctica el término *minzu*? Consideremos el caso de Drolma, una joven mujer tibetana bien educada que creció en el centro urbano de Xining, en la provincia de Qinghai:

> Cuando era joven no me parecía que había ninguna diferencia entre los tibetanos y los *han*. Yo no pensaba que era una gran cosa ser tibetano, puesto que éramos tan solo otros *minzu*. Sin embargo, otras personas querían hacerme ver diferente. Cuando salgo con mis amigos en la ciudad y me visto como una joven de la ciudad, nadie cree que soy tibetana. Incluso cuando les digo, siempre me preguntan: "¿Cuál de tus padres es *han*, tu padre o tu madre?" […] Me felicitan por no ser como una tibetana […] Siempre que un tibetano rural sube a un autobús urbano, la gente se tapa la nariz y se retiran y hacen comentarios groseros […] Yo empecé a sentir: bueno, soy tibetana. Yo no soy para nada como ustedes, los *han* […] Ahora estoy orgullosa de ser tibetana […] Creo que es muy importante para nosotros mantener nuestra cultura tibetana.

Para Drolma, llegar a identificarse con su tibetaneidad fue un proceso de ser sometida, por un lado, a los estereotipos negativos de los tibetanos

como atrasados, ociosos, sucios o bárbaros y, por otro, a un proceso de no ser reconocida como *han*. Su cada vez más fuerte sensación de separación y de diferencia cultural de los chinos *han*, significa llegar a pensar de los tibetanos como algo distinto que "solo otro *minzu*". La diferencia que ahora ella entiende que existe entre los tibetanos y los chinos no puede estar contenida dentro de la categoría *minzu*. Es así que, para algunos tibetanos, el concepto *minzu* es un contenedor inadecuado de diferencias culturales; no tiene la capacidad de hacer el trabajo político y cultural que lo "indígena" tiene en otros entornos.

A la par que el término *minzu* es visto por algunos como un marcador inadecuado de la diferencia, otros se preocupan por los peligros políticos de utilizar incluso el discurso *minzu*. Consideremos, por ejemplo, el problema del hongo de la oruga (*Cordyceps sinensis L.*). Utilizados en la medicina china y localizados de manera amplia en las pasturas tibetanas por encima de los 4000 metros, los hongos de la oruga, en la década pasada, se han convertido en una de las fuentes más importantes de ingresos de las familias en toda la meseta tibetana. Con precios que en Lhasa llegan actualmente a los 10 mil a 30 mil yuanes (US$ 1200- 3600) por kilogramo, se están produciendo un número cada vez mayor de conflictos sobre los derechos de la cosecha. Si bien todos los derechos de uso de los pastos de altura en los que se encuentra el *Cordyceps* han sido legalmente asignados a familias y pueblos locales (tibetanos), se ha reportado muchos casos de funcionarios públicos "vendiendo" las montañas a empresarios privados; de funcionarios del gobierno vendiendo permisos de cosecha a forasteros sin el consentimiento local y sin que compartan los beneficios; y de forasteros, incluidos *han* y *hui*, cosechando sin el permiso o sin compensar a los residentes locales. En muchos sentidos, esto podría parecer un clásico problema de control indígena sobre la tierra y los recursos naturales. Y si *minzu* es la mejor forma de traducir la indigeneidad para una audiencia nacional, entonces las luchas tibetanas por su derecho a controlar la tierra local deberían estar enmarcadas en *minzu*. Sin embargo, no es así. Un científico social tibetano y miembro del Partido que ha estudiado el problema del hongo de la oruga y que está lo suficientemente bien posicionado como para ser escuchado por algunos funcionarios del gobierno, me explicó lo siguiente: "Lo más importante es tener algunas nuevas leyes que impidan que los forasteros cosechen los hongos de la oruga sin permiso. En realidad, estos son, básicamente, *han* y *hui*. Lo que tenemos que hacer es mantener la tierra para los tibetanos. Pero no podemos decir eso. No podemos decir los "han", los "hui", los "tibetanos" y así sucesivamente. No podemos hablar de diferentes *minzu*. Tenemos que encontrar otra manera de resolver el problema sin decir *minzu*". Para él, incluso enmarcar los conflictos como un asunto *minzu* sería correr el riesgo de ser acusado de *minzu fenlie*.

Minzu solo puede ser *minzu tuanjie*, una unidad siempre existente. El caso de Woeser, una autora tibetana que escribe en chino, ilustra los difíciles límites *minzu tuanjie* y lo que hoy se considera una diferencia aceptable en la RPCh. Hija de miembros del Partido, con un título universitario en literatura china, y una autora que escribe solo en chino, Woeser es, como muchas otras de su generación, un modelo de inclusión nacional. Hasta hace poco, ocupó un cargo en el gobierno como editora de la revista oficial de la Asociación de Literatura de la TAR. Su más reciente antología, *Notes on Tibet*, es una colección de ensayos acerca de la gente común y corriente y los absurdos de la vida cotidiana en el Tíbet. El libro evita por completo cualquier demanda de derechos políticos y culturales; no menciona el nacionalismo o la independencia tibetana. Mayormente, no presta atención explícita a los asuntos de las minorías, pero, en algunos casos, las descripciones de la vida cotidiana la llevan a discutir la categoría *minzu*. Por ejemplo, en un ensayo sobre dos turistas chinos tomando fotografías inoportunas en el templo Jokhang, escribe:

> Phurbu se enojó aún más y le dijo: “No tomen fotos” […] Entonces el otro hombre se enfureció. “¿Por qué no podemos tomar fotos suyas? ¿Qué derecho tiene usted para impedirnos tomar fotos?”, dijo en voz alta, con la cara roja […] Estos dos hombres parecen creer que tienen el derecho […] Sin duda, viajando por el territorio de una de las [55] minorías, uno tiene el derecho a hacer lo que desee. ¿Quién te lo puede impedir? (TIN 2004: 252)

Otro ensayo describe un incidente en el que un policía tibetano se une a un policía chino para pegarles a dos hombres tibetanos en la calle:

> “¿Por qué golpearon a la gente?” […], gritó alguien entre la multitud […] “¿Qué? Dígalo una vez más”, dijo el policía en lengua tibetana, con una mirada malévola en su rostro [uno de los hombres] recibió tantos golpes que estaba irreconocible […] Empujaron al lloroso tibetano dentro del coche […] Juntos [el policía chino y el tibetano] observaban mientras que el coche se alejaba. En ese momento, me acordé de la retórica favorita de Ragdi, el Secretario del Partido, “La nación[alidad] china y la nación[alidad] tibetana son inseparables”. La cara del policía *han* estaba radiante de orgullo. (TIN 2004: 249)

Poco después de su publicación en Guangdong el 2003, el libro atrajo la atención de los censores y se prohibió, en primer lugar, en el TAR y luego en toda China. Debido a que el libro elogiaba al Dalai Lama como “la persona que es amada, venerada y añorada por todos los tibetanos”, Woeser fue acusada de “exagerar y embellecer la función positiva de la religión en la vida social” y de “caer en la nostalgia por el viejo Tíbet”. Además, se dijo que los contenidos revelaban “un pensamiento rígido sobre el nacionalismo y

opiniones que son perjudiciales para la unificación y la solidaridad de nuestra nación"; el libro estaba "divorciado de los principios políticos correctos" (Wang 2004). Woeser y su familia fueron sometidas a una "reeducación del pensamiento" (*sixiang gongzuo*), con el objetivo de hacer que ella "hiciera de sí misma una nueva persona" (*chongxin zuoren*). Sin embargo, al negarse a denunciar al Dalai Lama, Woeser perdió su trabajo y se fue "al exilio" a Pekín, donde actualmente vive sin ingresos, sin seguridad social, sin trabajo, y sin la opción de solicitar un pasaporte para dejar el país. Tal como Wang (2004) señala, hay muchas menos opciones de supervivencia económica en el Tíbet que en otras partes de China:

> Para las personas que hoy viven en sociedades libres o en el interior de China, el significado de este tipo de castigos a los tibetanos podría no ser claramente entendido [...] El Tíbet y su sociedad han sido estructurados para depender completamente de Beijing en términos financieros [...] solo cuando uno se engancha como parte del sistema se puede tener la oportunidad de ser un profesional que trabaja en el campo de la cultura, de lo contrario, incluso no hay garantía alguna de subsistir.

Con este ejemplo, no pretendo dar a entender que una voz de oposición es la única "auténticamente" tibetana. Muchos tibetanos en la RPCh participan de las estructuras de poder; cuadros bien formados (como era Woeser hasta hace poco) y miembros del PCCh se encuentran entre los más exitosos. No todos son críticos del discurso o de la política *minzu*; no todos establecen la misma relación con los nacionalismos tibetano y chino. Aquí mi preocupación ha sido demostrar que para quienes cuestionan la "unidad nacional", aunque sea suavemente, o solicitan mayores derechos culturales (tales como el derecho a elogiar abiertamente al Dalai Lama), o el respeto a la diferencia cultural, o demandan cualquier tipo de libre determinación —esto es, para quienes utilizan el discurso *minzu* para impulsar la "indigeneidad"—, actualmente existe muy poco espacio de maniobra.

Conclusión

En este capítulo, sostengo que la indigeneidad, como un concepto que está "allá afuera" en el mundo, por diferentes razones no ha sido retomado de manera significativa por los tibetanos en el exilio o en el Tíbet. La noción de ser nativo y pertenecer a un Estado actual más grande no ayuda a los tibetanos exiliados a hacer su trabajo político dirigido a demandar un país distinto e independiente. Dentro de los límites de la RPCh, los términos que se refieren a ser-nativo no son indicativos de que se requiere una escala de identificación para hacer demandas colectivas sobre los derechos políticos o culturales, y no son reconocidos por un público nacional. En cambio, la

historia de la clasificación nacional en China hace de *minzu* la categoría pertinente para plantear reivindicaciones acerca de la diferencia. Y, de hecho, hoy los estudiosos que actualmente viven en la China y que usan términos en inglés, tales como conocimientos indígenas, utilizan el término chino *minzu* para explicar su trabajo.

Sin embargo, el término *minzu* no necesariamente funciona como "indigeneidad" para los tibetanos. Por un lado, en algunos contextos y para algunos tibetanos, *minzu* es demasiado circunscrito, demasiado limitado, como para contener y expresar la diferencia cultural percibida y su deseo por mayores derechos y respeto culturales.

Ser una minoría *minzu* significa ubicarse en una relación, definida hegemónicamente, de armonía y unidad con la mayoría *minzu*, los *han*; también significa ubicarse en una particular relación con las otras 55 minorías *minzu* definidas por el Estado. Pero hasta ahora, la escala social más importante de identificación y solidaridad para los tibetanos es la categoría de "los tibetanos" (en sí misma una suma de muchas identificaciones más pequeñas y dispares en términos socioterritoriales). La identificación no se extiende de manera significativa a una escala que abarque las otras 55 minorías *minzu*, ni a otros grupos indígenas del mundo. En otras palabras, en la RPCh no existe un equivalente a organizaciones como la de la red de defensa indígena de todo el archipiélago que se creó en Indonesia en 1999 (el Aliansi Masyarakat Adat Nusantrara). Las únicas redes importantes que vinculan a los tibetanos con otras minorías *minzu* en China, son definidas por el Estado como parte de *minzu tuanjie*. Por otra parte, en otros contextos y para otros tibetanos, expresar demandas por mayores derechos o en defensa del control local de los recursos naturales en términos de *minzu,* también es políticamente arriesgado. Demandar más autonomía o más derechos culturales cuando se supone que ya se tiene la autonomía o los derechos que se necesitan, invita a acusaciones de faccionalismo nacional. Por lo tanto, no es un instrumento eficaz.

Así, en estos sentidos y por estas razones, los tibetanos no han sido interpelados como sujetos indígenas. Sin embargo, no sugiero que se trate de un estado de cosas permanente o inmutable, ni que una indigeneidad tibetana más explícita no pudiese entrar en vigor en el futuro. La articulación de la identidad indígena es contingente y sin garantías. Las condiciones políticas y el imaginario nacional pueden cambiar. De hecho, a pesar de la falta de una acogida explícita a la identidad indígena, la creciente fuerza de las reivindicaciones y representaciones sobre el cuidado del medioambiente tibetano y la sabiduría ecológica, muestra una fuerte resonancia con las formaciones indígenas de todo el mundo.

Es poco probable que el actual tenor del discurso en el exilio, el cual rechaza los supuestos de la indigeneidad en favor de las demandas de una

plena independencia, vaya a cambiar en el corto plazo. Sin embargo, tal como el propio Dalai Lama sostuvo en el 2006 durante sus enseñanzas de Kalachakra en Amravati, India, el futuro del Tíbet depende de la iniciativa y está en manos de quienes viven en el Tíbet. Para los tibetanos que viven en la RPCh, no se trata tanto de un abierto rechazo a la indigeneidad, en la medida que el bastante limitado espacio actual no permite reclamos de diferencias culturales e históricas, ni derechos basados en esos reclamos. Si bien el Movimiento del Tíbet y el gobierno en el exilio desempeñan importantes funciones políticas en el ámbito internacional, los actuales ataques contra el Dalai Lama y la "interferencia" extranjera por ser considerados "faccionalistas", y por entrometerse de manera indeseada en los asuntos internos chinos, sugieren que la mayor esperanza de una mayor autonomía y mayores derechos culturales para los tibetanos, podría radicar en los ciudadanos chinos *han* que están trabajando por estos objetivos dentro de la propia China.

El creciente interés por la cultura, la religión y la naturaleza tibetanas entre la corriente principal de los chinos, está abriendo un nuevo espacio para que los tibetanos planteen sus reivindicaciones sobre los recursos locales y las prácticas culturales. Hasta el momento, estas aperturas se están realizando sin el discurso de la indigeneidad, pero si se dispusiera de un espacio político para esto, la indigeneidad podría abrir algunas posibilidades estratégicas (así como riesgos). Por ejemplo, los actuales esfuerzos de los ambientalistas chinos que trabajan con ONG internacionales para codificar las tierras sagradas tibetanas como una forma legal de protección comunal ambiental oficialmente reconocida en la Ley Nacional de Áreas Protegidas, se adaptan muy bien a las demandas más amplias por los derechos colectivos a la tierra presentes en el discurso mundial de la indigeneidad. Otro fenómeno nuevo en las zonas tibetanas —la venta de (los derechos de uso a) la tierra colectiva que hacen los funcionarios públicos al mejor postor (casi siempre empresarios *han*), contra los deseos y los derechos legales de los tibetanos locales, plantea un nuevo espectro de expoliación de la tierra, otro problema común a muchos grupos indígenas.

Así, al igual que en otras partes del mundo, la colaboración entre los activistas medioambientales y los pueblos marginados sobre temas de protección medioambiental y derechos sobre la tierra, eventualmente podría ser un catalizador para el éxito del activismo, así como una nueva coyuntura en la que las luchas y las representaciones tibetanas se rearticulen con el lenguaje explícito de la indigeneidad. Para los activistas *han* cosmopolitas, la indigeneidad sería tanto más segura y más atractiva que la alternativa más nacionalista tibetana, a la vez que permitiría una gama mucho más amplia de posibilidades de acción y de estrategias que lo que permite el actual discurso *minzu tuanjie*. Esto podría facilitar la acogida tibetana de

una identidad indígena. Si bien en ningún caso se trata de un resultado asegurado o incluso muy probable, una alianza entre los tibetanos y los activistas chinos bien posicionados y (relativamente) protegidos en términos políticos, establecida sobre la base de los postulados de la indigeneidad tibetana, podría también tener el potencial de conducir a una mayor autonomía tibetana.

Agradecimientos. Agradezco a todos los participantes de la conferencia cuyas ponencias forman parte de este volumen y, de manera particular, a Marisol de la Cadena y a Orin Starn, por su estimulante dedicación y valiosas sugerencias.

Bibliografía

Atisha, Tenzin P.
"The Tibetan approach to ecology". Disponible en: <http://www.tibet.com/Eco/eco7.html> (acceso el 23 de diciembre 2006).

Barnett, Robert
1998 Ensayo sin título. En Lehman, Steve, ed., *The Tibetans: a struggle to survive*. Nueva York: Umbrage Editions.

2006 "Modernity, religion and urban space in contemporary Lhasa". Ponencia presentada en el encuentro anual de la Association of Asian Studies, abril.

Bulag, Uradyn E.
2002 *The Mongols at China's edge: history and the politics of national unity*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield.

Castree, Noel
2004 "Differential geographies: place, indigenous rights and 'local' resources". En *Political Geography* 23: 133-167.

Chanda, Abhik Kumar
2002 "Tibetan youth increasingly frustrated with credo of non-violence". Disponible en: <http://www.tibet.ca/en/wtnarchive/2000/2/21_1.html> (acceso el 23 de diciembre 2006).

Chiang Kai-shek
1947 *China's destiny*. Nueva York: Roy Publishers.

CLIFFORD, James
2001 "Indigenous articulations". En *Contemporary Pacific* 13 (2): 468-490.

DIKÖTTER, Frank
1992 *The discourse of race in modern China*. Stanford: Stanford University Press.

DIRLIK, Arif y Roxanne PRAZNIAK
2001 "Introduction: cultural identity and the politics of place". En Prazniak, R. y A. Drilik, eds., *Places and politics in an age of globalization*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield.

GLADNEY, Dru
1994 "Representing nationality in China: refiguring majority/minority identities". En *The Journal of Asian Studies* 53 (1): 92-123.

1997 "The question of minority identity and indigeneity in post-colonial China". En *Cultural Survival Quarterly* 21 (3): 50-54.

GOLDSTEIN, Mevlyn, Dawei SHERAP y William R. SIEBENSCHUH
2004 *A Tibetan revolutionary: the political life and times of Bapa Phuntso Wangye*. Berkeley: University of California Press.

HALL, Stuart
1996 "On postmodernism and articulation: an interview with Stuart Hall". En Morley, D. y K. Chen, eds., *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Londres: Routledge.

HERZER, Eva
2002 *Options for Tibet's future political status: self-governance through an autonomous arrangement*. Nueva Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research.

HUBER, Toni
1997 "Green Tibetans: a brief social history". En Korum, F., ed., *Tibetan culture in the diaspora*. Viena: Verlag der Östereichischen Akademie der Wissenchaften.

2001 "Shangri-la in exile: representations of Tibetan identity and transnational culture". En Dodin, T. y H. Rather, eds., *Imagining Tibet*. Boston: Wisdom Publications.

KAPSTEIN, Matthew
2004 "A thorn in the dragon's side: Tibetan Buddhist culture in China". En Rossabi, M., ed., *Governing China's multiethnic frontiers*. Seattle: University of Washington Press.

KARLSSON, Bengt G.
2003 "Anthropology and the 'indigenous slot': claims to and debates about indigenous peoples' status in India". En *Critique of Anthropology* 23 (4): 403-423.

KINGSBURY, Benedict
1998 "'Indigenous peoples' in international law: a constructivist approach to the Asian controversy". En *American Journal of International Law* 92 (3): 414-457.

LI, Tania Murray
2000 "Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal slot". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.

LITZINGER, Ralph
2000 *Other Chinas: the Yao and the politics of national belonging*. Durham, NC: Duke University Press.

2004 "The mobilization of nature: perspectives from northwest Yunnan". En *China Quarterly* 178: 488-504.

MACKERRAS, Colin
1994 *China's minorities: integration and modernization in the twentieth century*. Hong Kong: Oxford University Press.

MARTÍNEZ, Miguel Alfonso
1999 "Human rights of indigenous peoples". Informe final, Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, Comisión de Derechos Humanos. Disponible en: <http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/696c51cf6f20b8bc802567c4003793ec0pendocument> (acceso el 8 de agosto 2006).

MAYBURY-LEWIS, David
1997 *Indigenous peoples, ethnic groups, and the state*. Boston: Allyn and Bacon.

NIEZEN, Ronald
2000 "Recognizing indigenism: Canadian unity and the international movement of indigenous peoples". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 119-148.

2003 *The origins of indigenism: human rights and the politics of identity*. Berkeley: University of California Press.

SAUTMAN, Barry
2002 "Resolving the Tibet question: problems and prospects". En: *Journal of Contemporary China* 11 (30): 77-107.

SCHEIN, Louisa
2000 *Minority rules: the Miao and the feminine in China's cultural politics*. Durham, NC: Duke University Press.

SMITH, Warren
1996 *Tibetan nation: a history of Tibetan nationalism and Sino-Tibetan relations*. Boulder, CO: Westview Press.

SPERLING, Elliot
1994 "The rhetoric of dissent: Tibetan pamphleteers". En Barnett, R., ed., *Resistance and reform in Tibet*. Bloomington: Indiana University Press.

TIBET INFORMATION NETWORK (TIN)
1996 *Cutting off the serpent's head: tightening control in Tibet, 1994-1995*. Nueva York: Human Rights Watch–Asia.

2004 "Tibetan stories: extracts from 'Notes on Tibet'". ISSN: 3313-3315. Disponible en: <http://www.tibetinfo.net> (acceso el 1 de agosto 2005).

TSING, Anna
2003 "Agrarian allegory and global futures". En Greenough, P. y A. Tsing, eds., *Nature in the global South: environmental projects in South and Southeast Asia*. Durham, NC: Duke University Press.

TUTTLE, Gray
2005 *Tibetan Buddhists in the making of modern China*. Nueva York: Columbia University Press.

WANG, Lixong
2004 "Tibet facing imperialism of two kinds: an analysis of the Woeser incident". Traducción de la edición en chino, disponible en los archivos de World Tibet News. Disponible en: <http://www.asiademo.org> (acceso el 21 de diciembre 2004).

YEH, Emily T.
2003 "Taming the Tibetan landscape: Chinese development and the transformation of agriculture". Tesis doctoral, Energy and Resources Group, Universidad de California, Berkeley.

Capítulo 3

"NUESTRA LUCHA RECIÉN COMIENZA": experiencias de pertenencia y de formaciones mapuches del *yo*

Claudia Briones[1]

Los vehículos que trajeron a la gente desde Esquel —en la provincia del Chubut—, y Bariloche —en la provincia de Río Negro—, llegaron juntos tarde por la noche al pequeño pueblo situado en medio de la estepa patagónica. A medida que los pasajeros descendían, cálidos saludos anunciaban la alegría que experimentaban al reunirse con otros hermanos y hermanas mapuches con los que habían estado en anteriores *fvta xawvn*, o parlamentos, así como por conocer por primera vez a otros mapuches. El afecto demostrado en cada *chalitun* (ritual de saludo) llamaba la atención tanto como las diferentes vestimentas de quienes se reunían para "estrecharse las manos" o para darse un beso al estilo mapuche, en cada mejilla.

Importaba poco que algunos estuvieran vestidos con sus mejores bombachas, sombreros y pañuelos como señal de su origen rural, y que otros mostraran lemas anarco-punk y eslogan de resistencia mapuche en sus chaquetas de jean y capuchas, las que solo dejaban expuesta una pequeña parte del rostro donde lucían un *piercing*. Algunas mujeres llevaban puestas faldas tradicionales a pesar del frío que calaba sus piernas, mientras que otras llevaban pantalones y chaquetas del tipo de las que usan con frecuencia quienes viven en "los pueblos". Sin embargo, lo que más importaba era cumplir y disfrutar el protocolo del saludo de llegada. Más tarde, se reunirían en la cafetería de la escuela respetando los turnos para que cada uno tomase algo de comida caliente. Ahí continuarían conversando sobre las últimas noticias, sus expectativas sobre la reunión que iba a durar dos días enteros y sobre las responsabilidades de cada persona en este

---

1. Universidad de Buenos Aires.

encuentro. Al final se alistarían para despertarse temprano para la primera rogatoria antes de iniciar formalmente el parlamento, el cual, por cuarta vez, reunía a las comunidades y organizaciones mapuche-tehuelches del Chubut, la provincia que los estaba acogiendo, así como a los mapuches de las provincias vecinas. Grupos similares de personas habían asistido a anteriores parlamentos en Vuelta del Río (abril del 2003), en Buenos Aires Chico (octubre del 2003) y en la comunidad Prane (abril del 2004), todos estos situados en el noroeste del Chubut. Al igual que en casi todos los parlamentos anteriores, la última tarde de la reunión estaría abierta a colaboradores y organizaciones *wigka*, o no mapuches (no indígenas), que quisieran mostrar "su solidaridad con la lucha mapuche" o proponer algunos proyectos de colaboración. Además, se haría un anuncio público para discutir la intromisión de las empresas mineras en las tierras mapuches y los procedimientos legales seguidos por los mapuches para luchar contra ella. Tal vez el aspecto más novedoso de esta cuarta reunión era su ubicación en la meseta del Chubut, pues facilitó el acceso de personas de las comunidades y pueblos mapuches cercanos a la zona donde Valentín Sayweke, el cacique cuya rendición en 1885 marcó el final de la llamada Conquista del Desierto, había "radicado".

En este tipo de reuniones, la crisis de la identidad mapuche, su decadencia o fortalecimiento a la luz de la estigmatización histórica ejercida por la sociedad *wigka*, o no mapuche, es uno de los temas de debate recurrentes; pero en este capítulo me interesa mostrar que el concepto de identidad, incluida su politización, no es más que la punta del iceberg de procesos mucho más complicados de individuación (Grossberg 1996) y comunalización (Brow 1990), los mismos que diversifican, y que al mismo tiempo configuran, lo que se entiende y se siente hoy como "ser mapuche".

En un trabajo anterior (Briones 2006), sostuve que distintas formaciones nacionales de alteridad promueven diferencias en las producciones culturales y los procesos de organización indígenas. Analicé cómo la diversificación de las demandas mapuches en la Argentina se ve influenciada por las formaciones provinciales de alteridad que son específicas a cada uno de los estados provinciales donde se localizan los mapuches y, en la actualidad, son bastante visibles: principalmente, Chubut, Neuquén y Río Negro.[2] En este capítulo, exploro otros factores que también influyen en las diversas propuestas y respuestas que se plantean en la política cultural mapuche. Analizo lo que he observado y escuchado en el cuarto parlamento, y en

2. Esta es la línea de investigación del GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación) y también ha sido explorada por otros miembros del equipo (Cañuqueo et ál. 2005; Falaschi et ál. 2005; GEAPRONA 2001; Mombello 2005; Ramos y Delrio 2005).

otras reuniones mapuches, para presentar ejemplos de diversidad dentro de la comunidad mapuche, tales como de género, generación, escolaridad, participación política, etc., y para identificar actividades y argumentos que surgieron a pesar de, y debido a, esta diversidad. Por razones de espacio, me concentraré en la *pu wece*, o reflexiones y posiciones de los jóvenes. Para este análisis, utilizo algunos conceptos específicos que ayudan a comprender qué es lo que hace que un pueblo que afirma estar resistiendo durante más de cinco siglos, y que, a partir de esta experiencia, proclama que “no van a someter nuestra voluntad”, reconozca al mismo tiempo que “nuestra lucha recién comienza”.

Me refiero a la noción de las formaciones mapuches del *yo* como una alternativa a la individuación en términos de subjetividad, identidad y agencia. Estas formaciones del *yo* emergen de formaciones de alteridad nacionales y provinciales específicas, las cuales se basan en las geografías regionales de la inclusión y la exclusión. Para los mapuches, dichas geografías delinean una serie de movilidades estructuradas que promueven en diferentes grados —o incluso impiden— la oportunidad y el deseo de unirse pese a las diferencias.

Aquí el punto no es solo que el pueblo mapuche construye diferentes mapas de significados para interpretar las geografías regionales y dar sentido a sus movilidades estructuradas. Estos mapas controvertidos también promueven diferentes instalaciones estratégicas e inversiones afectivas de pertenencia. Igualmente, utilizo la idea de la economía política de la producción de la diversidad cultural para analizar las construcciones hegemónicas de la aboriginalidad que son desafiadas o reinscritas por las autopercepciones mapuches y las performances a través de las cuales la cultura y la política se conjugan en pronunciamientos que exigen espacios más dignos en el país donde viven. El centrarme en las formaciones mapuches del *yo* me permitirá explorar identidades emergentes, como el punk y el heavy metal mapuches. Me aproximo a estas identificaciones menos como identidades políticas esparcidas por los procesos de globalización (Segato 2002), que como indicadores y manifestaciones contemporáneos de algunas de las trayectorias históricas disponibles para los mapuches desde la colonización.

Experiencias personales de *mapuchidad*

Formados en un gran círculo en el patio techado de la escuela, una vez listos para dar inicio a la sesión parlamentaria, uno de los organizadores pidió que cada quien preparase breves presentaciones individuales. Esta ronda de presentaciones duró más de lo previsto debido a que don Ruperto, que participaba en este tipo de parlamento por vez primera, se sintió obligado

a actuar de anfitrión. Al ser el lonco, o cacique, de la comunidad más cercana al lugar donde se realizaba el encuentro, asumió que debía respetar la etiqueta mapuche y dar la bienvenida a los participantes de otras regiones y provincias. Don Ruperto había arribado con un pequeño grupo de representantes que incluían no solo a su esposa y otras personas mayores, sino también a dos mujeres adolescentes que ejercían el cargo de *kallfv zomo,* o "niñas sagradas", en las rogativas colectivas de su comunidad mapuche. Debido a que ellos eran quienes vivían más cerca del lugar de la reunión, don Ruperto también asumió que debía facilitar la logística necesaria, especialmente instrumentos rituales, banderas, vasijas donde elaborar el *mushay* para asperjar durante los rogativas[3] —con las que se celebraba el *gijipv* que daba inicio cada día al parlamento.[4] En esta ocasión, los ancianos, quienes generalmente acompañan al comité organizador para realizar los rituales grupales, compartieron la responsabilidad con don Ruperto. Durante los debates colectivos, estos ancianos se presentaron como "autoridades tradicionales"; compartieron sus ideas con todos los asistentes, identificaron los problemas comunales y enseñaron la forma mapuche de resolver algunos asuntos; también mediaron en los desacuerdos y dieron su consejo, urgiendo a la gente a preservar la unidad de "los mapuches que somos", y a respetar las prácticas y costumbres tradicionales. Una preocupación central de los ancianos, es el uso y recuperación, según el caso, del *mapuzugun* o lengua tradicional mapuche. Al compartir el *pu gvxam,* o relatos verídicos acerca de las penurias padecidas durante las campañas militares y el despojo de tierras colectivas, los ancianos historiaron situaciones que muchos asistentes politizaron.

Las historias y experiencias que los participantes compartieron, mostraron diversas perspectivas y fueron enunciadas desde diferentes posiciones de sujeto. Los participantes involucrados como anfitriones, le recordaron al grupo que este y otros parlamentos previos no eran de propiedad de ninguna organización, sino de todos los presentes. También recalcaron que ningún tópico de discusión era más importante que otro, en la medida que todos afectaban al pueblo mapuche. Y, así, comenzaron las conversaciones. Un grupo de personas que asistía al parlamento por primera vez, mostró interés en reunirse con otros mapuches a fin de aprender cómo organizar una comunidad urbana en las localidades vecinas donde vivían. Otros asistentes —que habían sido elegidos como representantes comunales de la administración provincial y, por lo tanto, se habían convertido en funcionarios del aparato estatal no mapuche— explicaron que habían

3. *Mushay* es chicha.

4. *Gijipun* es una rogativa colectiva.

llegado para conocer los problemas de los mapuches que se suponía debían representar. Algunos participaban para informar que sus tierras eran objeto de prospecciones mineras y solicitaban ayuda para lograr que se suspendieran estos trabajos —incluso por la fuerza, de ser necesario. Otros pedían que el parlamento interviniera en litigios sobre tierras que estaban ocurriendo a consecuencia de desacuerdos entre vecinos y familiares. Varios asistentes solicitaban consejo sobre cómo defender sus tierras frente a los terratenientes locales y otros propietarios. Algunos representantes hablaron acerca de cómo su comunidad resistió el desalojo y cómo habían recuperado sus tierras por iniciativa propia. Algunas mujeres participaron en todas las actividades pero nunca hablaron en público, otras compartieron con entusiasmo su experiencia de cómo fue que se fueron involucrando en la lucha mapuche. Para algunas, esto ocurrió porque siempre habían sido rebeldes y necesitaban canalizar su rebeldía, y, para otras, porque las injusticias que habían sufrido en carne propia, ellas o sus familias, les habían hecho darse cuenta de la importancia de defender sus orígenes. Los varones de mediana edad también presentaron puntos de vista contrastantes. Uno explicó que para comprometerse con su pueblo tuvo que desobedecer el consejo que le daban los mayores, quienes lo alentaban a ser paciente y a no rebelarse contra las injusticias. Otro dijo que llegó a este compromiso una vez que fue capaz de entender las muchas "señales" que le llegaron desde su nacimiento, las que le indicaban que había recibido el *newen*, o fuerza especial que marca a aquellos que deben dedicarse a defender a su propio pueblo. Hasta ese momento no había sido capaz de leer estas señales en medio de una vida plagada de encarcelamientos, alcoholismo, abandono familiar y conversión a cultos evangélicos. No fue sino hasta experimentar una conversión más verdadera y militante que fue capaz de confrontar las injusticias, la discriminación y la desigualdad.

Sin embargo, fue la gente joven que llegó de Bariloche (una ciudad de la vecina provincia de Río Negro, bien conocida por sus atractivos turísticos) quien solicitó consistentemente las opiniones de los ancianos. Autodenominándose como "independientes y autónomos", muchos de estos adolescentes participaban en el parlamento por primera vez. Los dos jóvenes varones responsables de supervisarlos habían asistido a reuniones previas y eran reconocidos como parte de "la movida" *mapunky* (mapuches punk) y *mapuheavy* (mapuches heavy metal). Miembros de estos movimientos sostienen que ellos le han dado un lenguaje a través del cual discutir la rebelión, incluyendo el constante empleo de la letra "k", en lugar de la "c", en nombres, poemas y mensajes. Por ejemplo, Fakundo y Oskar dicen que ser un joven indígena urbano implica una fusión de experiencias y realidades que las palabras compuestas *mapu-heavy* y *ma-punky* ayuda a expresar. A sus dieciocho años, a Fakundo no le importa que mucha gente diga que lo

que ellos propugnan provenga de tendencias foráneas o que se pueda atribuir al hecho de que “están en la edad de la rebeldía”. Él explica que:

> Obviamente, somos rebeldes, somos rebeldes frente a un sistema, somos rebeldes frente a una forma de vida que nuestros padres fueron obligados a vivir […] sentimos que esto se refleja en la actitud punk. En la ciudad, ¿qué otra posibilidad te queda? [...] el asunto es que los mapuches hoy están en los barrios, hoy somos los piqueteros, los delincuentes [...] la prisión está llena de mapuches. Y eso te da rabia, porque cuando les conviene, se acuerdan que existimos, y cuando les conviene, somos la peor basura […] lo anarkopunk me sirvió para pensar algunas cosas como, por ejemplo, cómo se maneja la sociedad, de ahí llegué a conocer acerca del anarquismo [...] Por encima de todo yo soy mapuche, pero en la ciudad tomo estas herramientas […] esto es lo que te ayuda cuando estás en la ciudad. (Scandizzo 2004c)

Oskar, quien tiene cerca de veinte años, conduce un programa en una radio comunitaria de Bariloche que él define como “subte, intercultural y emancipatorio”. Concuerda con Fakundo en que “llegar a conocer el punk y el heavy me ayudó mucho para canalizar mi rebeldía”. Sin embargo, reconoce que:

> Muchos mapuches nos rechazan, nos discriminan o nos dejan de lado porque somos así, porque pensamos así, porque nos vestimos así [...], pero hoy somos otra forma de expresión de nuestro pueblo [...]. Lo mapuche no se ha congelado en el tiempo, y si todos se dan cuenta de eso, muchas otras personas en los barrios también la reconocerán como una forma de ser mapuche. (Cañuqueo 2003)

Los mapunkies y los mapuheavies retoman metáforas del poeta David Añiñir, que se autodefine como mapurbe (mapuche urbano) para dar sentido a su pertenencia en términos de fusión. Sin embargo, yo diría que la noción de fricción es más efectiva para ayudarnos a entender cómo es que este proceso de autoidentificación cuestiona no solo los espacios de identidad desde fuera, sino que desestabiliza los espacios que ellos ocupan provisionalmente dentro de la comunidad mapuche (cf. Tsing 2005).

Actualmente, sus posicionamientos crean fricción con lo que ellos llaman “el sistema”, un conjunto de valores hegemónicos, prácticas de control social y efectos de la economía política, que en conjunto los ubican en los barrios marginales y en los márgenes de la sociedad, demasiado cerca a la represión policial y demasiado lejos de los jóvenes de la clase alta que cuentan con puestos de trabajo, viviendas y escuelas dignas y futuros predecibles. Pero también crean fricción con otros jóvenes como ellos que han asumido el estigma de su pobreza y se han entregado a distintas adicciones, tales como las pandillas, la paternidad prematura o la violencia doméstica. Ellos

ven a estos jóvenes como incapaces de reconocer sus orígenes mapuches en la ciudad. Además, crean fricción con la *mapuchidad* de sus padres, de quienes toman distancia por la pasividad que aparentemente han demostrado frente a las injusticias. Estos jóvenes critican a las generaciones previas por aceptar su invisibilidad como mapuches cuando llegan a las ciudades en busca de trabajo tras haber sido despojados de sus tierras por el capital privado y el propio Estado. Finalmente, establecen fricción con la idea de que la mapuchidad está vinculada centralmente con el campo y la vida rural, y con los activistas culturales que se reivindican como “luchadores”, pero que se dejan seducir por la política *wigka* o la política no indígena, la “vieja política”, como ellos la denominan, y terminan concentrando sus demandas en servicios públicos, aceptando financiamientos multilaterales para sus proyectos o viajando por el mundo como “representantes de bases” de las comunidades de las que cada vez están más distanciados. Los mapunkies y mapuheavies no solo se posicionan en contra del poder; su estética corporal también crea fricción con los discursos mapuches dominantes, discordando tanto de los adultos como de otros jóvenes, quienes afirman que los mapunkies y mapuheavies no representan la identidad indígena.

Algunos de los jóvenes que han nacido en comunidades rurales y todavía viven ahí, pero que han sido obligados a dejarlas o desean salir y buscar un trabajo a destajo, en esencia, no necesariamente verbalizan su sentido de pertenencia en términos de ser mapuche. A pesar de que algunos de estos jóvenes acompañan a los adultos en las actividades comunales, los ancianos tienden a verlos como un símbolo de la próxima desaparición de la cultura ancestral. Estos temen el abandono de la lengua tradicional, la paulatina transformación de las prácticas y el menor respeto que se les debe a “los mayores”. Es interesante notar que estos mismos ancianos, que recuerdan que cuando ellos eran jóvenes y dejaban la comunidad para buscar trabajo “se comportaban como locos”,[5] no asocian que la juventud de hoy está pasando por una experiencia similar de distanciamiento momentáneo de sus comunidades, algo que podría revertirse en el futuro, tal como ocurrió en el caso de ellos.

Sin embargo, para los jóvenes que viven en zonas rurales y que se interesan por los problemas comunitarios, la defensa de lo que significa ser mapuche pasa principalmente por luchar contra el despojo de tierras, el cual se inició con la consolidación de los latifundios. Tal como explica Marcelo:

> Nosotros somos comunidades indígenas mapuches y nos tenemos que hacer respetar [...] Y si no nos hacemos respetar, nos pasan por encima [...] La única solución que tenemos es luchar como mapuches. Y si tenemos que dar nuestra

5. En el sentido de que ellos no comprendían o se olvidaban de los consejos de sus abuelos.

> sangre por nuestro territorio, lo vamos a hacer. Yo tengo 20 años y he nacido en esta comunidad [Vuelta del Río], y a mí, si me quieren sacar, me van a sacar muerto. Porque todos estamos dispuestos en esta comunidad. Así que yo estoy muy de acuerdo con lo que dijeron, que nosotros como pueblo indígena tenemos que hacernos respetar, vamos a hacer que nos reconozcan y, de esa manera, vamos a ganar la lucha por nuestros territorios, lo poco que nos queda después de que los terratenientes se los quitaron a nuestros bisabuelos. En 1940, los ancianos, la gente tenía 700 ovejas. Hoy, lo más que tienen es 100 animales. Eso es lo que nos queda. Ahora nosotros tenemos que ponernos de pie y luchar para ganar nuestro territorio. (Equipo Mapurbe 2003)

La importancia que le otorga Marcelo y muchas comunidades a la lucha por conservar o recuperar su tierra, también es sustentada por grupos de jóvenes urbanos o *pu warriache*. Sin embargo, la diferencia entre estos grupos pasa por dos cuestiones. Primero, si la juventud urbana comienza a apropiarse de estas agendas de manera que su activismo se circunscriba al apoyo a las luchas de las distintas comunidades —tal como ha sido el caso recientemente de los jóvenes del Centro Mapuche Bariloche—, o si buscan complementar ese apoyo con otras actividades más centradas en los problemas urbanos. Segundo, si la noción de "cultura mapuche" se restringe a las prácticas tradicionales que habría que reaprender, o si se amplía para incorporar las diversas trayectorias de vida que han ocurrido a medida que los mapuches se reubicaron en las ciudades.

Esta última idea es la que exploran los mapurbes. Ellos se ubican a sí mismos como cercanos a los mapunkies y mapuheavies al cuestionar los discursos que reclaman que sea "la cara del kultrún" (tambor ritual mapuche) o la ruralidad lo que defina la pertenencia mapuche, o que nacer o vivir en los pueblos transforme lo mapuche en *wigka*. Sin embargo, los mapurbe también se distancian de los mapunkies y mapuheavies al reconocer, en la construcción de su identidad, influencias más diversas que tan solo la de los movimientos anarco-punk y heavy. Ellos proponen menos elementos de una identidad fusionada y más elementos de una "mapuchización" de lugares, tecnologías y expresiones artísticas. Lorena, una estudiante de Ciencias de la Comunicación e integrante del Equipo de Trabajo de Comunicación Mapuche que edita el fanzine *Mapurbe*, admite que uno de los errores más frecuentes de los jóvenes mapuches urbanos, es el intentar "volver a las raíces" sin cuestionarse los estereotipos y sin que sean los propios mapuches quienes discutan "seriamente qué es lo que queremos hacer". Cuando se discuten afirmaciones acerca de la imposibilidad de ser a la vez urbano y mapuche, Lorena explica:

> Por más que estés viviendo en la Villa Obrera de la ciudad Fiske Menuko [General Roca], eres mapuche, tienes una identidad y un origen inmediato en

ese lugar. Tienes tus raíces ahí. Eso trae consigo un montón de cuestiones, tus padres no se vinieron acá porque son gente que se cruzan de brazos y no hacen nada, porque nunca han hecho nada por luchar [...] Lo que sucede con la mayoría de jóvenes es que renuncian a su familia, a su origen, a sus raíces, rompen con su historia. Lo que nosotros pretendemos hacer es usar algunos códigos básicos, una forma de entendernos como jóvenes, estando en la ciudad y teniendo un montón de otras características en cada barrio, en cada mapuche [...] quienes entre nosotros estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades, no nos conocíamos [...] en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en *kamarikun* [rituales colectivos], ni en nada de eso; nos reuníamos en las esquinas o en los salones de juego o en los conciertos [...] La mayoría lo asume: “Tú no puedes ser mapuche y andar con cresta y botas”, “No puedes ser mapuche y andar con la chaqueta llena de cosas brillantes, de parches”. Es como si algo no encajara, pero volvemos al tema de lo que es lo puramente mapuche. Esto es mapuche, y esto no es. Sé que para mucha de nuestra gente puede ser difícil, especialmente para los mayores, incluso les puede producir un choque. Pero también entiendo que uno no puede proponer ninguna reconstrucción seria como pueblo si no se pone a reflexionar, aunque sea por un momento, cómo acabamos después de toda la mezcolanza que resultó de la invasión del Estado chileno y el Estado argentino [...] No estoy diciendo que vaya a ser algo masivo, sino algo que poco a poco se va a ir metiendo en estos lugares, en los diferentes grupos urbanos que forman espacios de resistencia. Y uno comienza a llenar esos espacios con las identidades mapuches, aunque originalmente fueron creadas o fueron hechas con otro tipo de identidad […] como dice una *lamuen* [hermana], tu puedes mapuchizar esos espacios [hacerlos mapuches] y no andar siempre *awinkándote* [volviéndote no mapuche, blanqueándote]. (Scandizzo 2004a)

Y, sin embargo, otros activistas juveniles, tales como los organizadores de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche del Neuquén, cuestionan la idea de “fusión” de los mapunkies y mapuheavies y las ideas de los mapurbe sobre la “mapuchización”. Explayándose sobre los objetivos del periódico *Tayiñ Rakizuam* (“nuestros pensamientos”) que ellos publican, Amankay Ñancucheo, una joven de 19 años y una de sus editoras, explica:

Aparte de informar y explicar temas políticos, también queremos dar a conocer nuestra cultura, nuestra filosofía. Buscamos mostrar cuál es la esencia de nuestro pueblo, sus orígenes, sus tradiciones; porque hay muchos hermanos y hermanas en la ciudad y en el campo, muchos chicos como nosotros, que no se conocen entre sí, que no tienen este tipo de información, sobre su *tuwun* [lugar de origen espiritual], *su* [la filiación principal con su ancestro]. (Pedro Cayuqueo 2004)

Umawtufe, director del periódico, explica cómo estos otros jóvenes se identifican a sí mismos como los *pu kona* de la COM:

> Creemos que en el siglo XXI, los jóvenes debemos retomar esta función y nosotros lo hacemos desde la prensa, la radio, la fotografía, que son herramientas no mapuches, occidentales, pero que nos sirven para denunciar lo que está pasando en nuestras comunidades y también, por supuesto, para fortalecer nuestras ideas filosóficas y culturales. Yo creo que no podemos hablar de política sin reconocer la filosofía mapuche, nuestra cosmovisión, que para nosotros son cosas que van de la mano. Ese es nuestro objetivo. (Pedro Cayuqueo 2004)

Como hijos de los fundadores y actuales líderes de la COM, una organización creada en los años 1990 (Briones 1999), estos adolescentes han sido criados en las ciudades pero dentro de un ambiente mapuche militante. Comparten perspectivas con sus padres, pero estas perspectivas pueden ser diferentes de aquellas de otros jóvenes. Por ejemplo, para algunos jóvenes, la batalla cultural contra el despojo de tierras implica, por encima de todo, un respeto a las formas mapuches que evita las (con)fusiones. Pagi, un joven de 20 años, sostiene: "Nosotros tenemos una identidad, escuchamos heavy y punk todos los días, pero eso no nos hace mapuche punk. Creo que un mapuche no tiene que ser conocido como punk o heavy, porque estás perdiendo tus valores, tus principios, tu identidad. No estás reconociendo tu identidad" (Scandizzo 2004b).

Amancay concuerda con Pagi en que "No puedes ser dos cosas a la vez. No puedes ser una cosa ambigua. Tienes que ser una cosa a la vez y, aparte, si te consideras como mapuche, tienes toda una cultura, una lengua". Con respecto a lo que la cultura mapuche tradicional ofrece, Pagi enfatiza que incluso ofrece: "Tu propia música [...] Instrumentos. Tienes todo, no es necesario ir a buscar otra cultura para llenar lo que supuestamente te faltaría" (Scandizzo 2004b).

En este punto de la entrevista interviene la madre de Pagi, una conocida líder de la COM:

> Como dice Pagi, o eres argentino o eres mapuche; o eres punk o eres mapuche. Nosotros no queremos ser una mezcla de culturas, queremos ser una sola. Ahora, los mapuches pueden optar por ser punk y mapuche a la vez, argentino y cualquier otra cosa, pero tiene una infinidad de identidades y ninguna de ellas los identifica firmemente. Es un poco de cada cosa, y nosotros no queremos ser un poco de cada cosa, queremos ser lo que somos. No necesitamos ser un poquito de punk para hacernos sentir mejor. Romperíamos con nuestra identidad, con nuestras características como mapuche, al ser punk. (Scandizzo 2004b)

Sin embargo, los ejemplos que he mencionado no agotan todas las formas de posicionarse que los jóvenes mapuches adoptan. Por ejemplo, en el parlamento se hizo una propuesta en favor de una ley que estandarizaría

la enseñanza del mapuzugun en todas las escuelas provinciales. Ellos preguntaron: ¿por qué en las escuelas públicas se enseña inglés y se niegan a enseñar las lenguas de los pueblos originarios? Mientras, en los contextos urbanos las demandas, por lo general, se centran alrededor de políticas para rescatar los elementos culturales perdidos o negados. La propuesta también puso en evidencia tensiones generacionales.

Hasta ese momento, los jóvenes de Bariloche y los adultos jóvenes organizadores del encuentro habían estado de acuerdo en todas las mociones propuestas. Estuvieron de acuerdo en condenar la represión a las manifestaciones juveniles en Bariloche y en continuar solicitando que se saque el monumento de Julio Argentino Roca del Centro Cívico de la ciudad. Acordaron apoyar las recuperaciones de tierras y oponerse a los proyectos mineros. Sin embargo, cuando el debate tocó el tema de hacer cambios en la educación pública, los bandos se dividieron. Los organizadores de parlamentos previos argumentaron en contra. Ellos no le confiarían temas mapuches importantes al sistema de escuelas públicas sin antes hacer transformaciones sustantivas en el sistema educativo; sin contar primero con esto, sería imposible evitar que se siguiera promoviendo una educación *wigka* que a lo sumo acabará incorporando algunas palabras mapuches en el programa de estudio, antes que algún pensamiento mapuche sustantivo. Si bien los jóvenes estuvieron de acuerdo con esto, les pidieron reiteradamente a los ancianos que tomaran una posición al respecto. En este punto, el coordinador de la discusión trató de aflojar la tensión insistiendo en que los ancianos necesitaban más tiempo para responder a temas tan complejos. Cuando el asunto en cuestión fue en qué medida el conocimiento tradicional mapuche brindaría respuestas a todo, o si había preguntas que podían ser resueltas a partir de otras perspectivas culturales, un anciano pidió la palabra y terció entre las dos generaciones:

> Voy a hablar poquito. Como dice el *peñi* [hermano], nosotros no comprendemos los vericuetos de las leyes. Pero les digo a los hermanos y hermanas que lleven a sus hijos a las sesiones de rogativas de sus mayores para que aprendan y se motiven ellos mismos. La escuela no es suficiente, porque los compañeros blancos se ríen de ellos y ahí se atrasa todo [todo lo que se ha avanzado en fortalecer la autoestima] en la escuela.

Este ejemplo muestra que no se puede asumir de manera automática la existencia de coincidencias entre los mapuches aun si comparten generación, género, lugar de referencia, compromiso político o escolarización. De manera sorprendente, y a pesar del hecho de que la estética mapunky y mapuheavy parece ser las más radicalmente distanciada de la realidad de las comunidades rurales (tomadas como epítome de la mapuchidad), los

ancianos a menudo tienen muestras de afecto público por los mapunkies y mapuheavies y los alientan con gestos y palabras afectuosas en conversaciones más íntimas.

Dándole sentido a la diversidad

Mis ejemplos no agotan ni las vivencias de mapuchidad ni las posturas políticas de las comunidades mapuches y sus organizaciones.[6] Sin embargo, estos contextos ilustran una serie de experiencias fragmentadas que el sentido común podría identificar como una debilidad para el empoderamiento del "pueblo-nación mapuche". He argumentado, en otra parte, que la fuerza del actual movimiento mapuche en la Argentina reside precisamente en los desacuerdos que se han generado luego de 20 años de lucha sostenida. Cuantas más diversas posturas generen esos desacuerdos, el movimiento se vuelve más dinámico. De esta manera, se abre una diversidad de opciones para las subjetividades mapuches (Briones et ál. 2004). Las diferencias entre los mapuches no son anecdóticas u obstáculos para la posibilidad de producir un hecho político colectivo. Las analizo como formaciones diferenciales del *yo*, posibles debido a las formaciones de alteridad nacional y provincial dominantes. Estas formaciones producen una imagen de sociedad blanca argentina, la que, por un lado, excluyó a los indios, negros y campesinos de la participación nacional, y, por otro, produjo categorías de clasificación para discriminarlos y estigmatizarlos como "otros internos", sujetos a prácticas biopolíticas que regularon su existencia diferenciada (Briones 2002b).

Sin ser un producto exclusivo del quehacer estatal, estas formaciones de alteridad han dependido predominantemente de las geografías históricas cambiantes de inclusión y exclusión (Briones 2005). Para dar cuenta de estas geografías, empleo el concepto de identidad de Lawrence Grossberg (1992, 1993, 1996), como una consecuencia de la acción de una serie de

---

6. Únicamente en el campo de las organizaciones con una filosofía y un liderazgo mapuches, el uso de conceptos claves tales como el derecho a un territorio, a la libre determinación y al manejo de recursos naturales está ampliamente generalizado. Sin embargo, hoy en día se ensayan diferentes estilos de confrontación e instalaciones estratégicas. Como resultado, las diferencias se vuelven aparentes en torno a las formas con las cuales abordan a la sociedad civil no indígena, a la medida en la que aceptan o rechazan involucrarse con los organismos del Estado y en la que aceptan el financiamiento multilateral para sus emprendimientos. La mayoría de los discursos que incluyo aquí pertenecen a activistas culturales que se niegan a participar en programas auspiciados por el Estado, aun más cuando existe de por medio un financiamiento multilateral. Para una visión más amplia de las varias posturas de las organizaciones y comunidades mapuches en Argentina, ver Briones 1999, 2002a; Hernández 2003; Kropff 2005; Ramos 2004; y Valverde 2004.

máquinas estratificantes, diferenciadoras y territorializadoras, las mismas que espacializan las diferencias y, así, definen las ubicaciones de los individuos en la estructura socioeconómica del país. Emplearé mis reflexiones acerca de los mapunkies, mapuheavies y mapurbes para ilustrar algunos aspectos de la forma en la que operan estas máquinas.[7]

Como señala Grossberg, las máquinas estratificadoras facilitan el acceso a cierto tipo de experiencias y de conocimiento del mundo y de uno mismo; así, hacen de la subjetividad un valor universal desigualmente distribuido. Las experiencias del mundo son producidas desde posiciones particulares, las que, aunque temporales, determinan el acceso al conocimiento y producen el apego a lugares que los individuos denominan "hogar", desde el cual hablan. En el caso que analizo, estas máquinas han creado posiciones de subalternidad y alteridad que, como explica Fakundo, fuerzan a los mapuches a vivir en barrios pobres en las ciudades de la Patagonia, sufriendo de hambre y frío. Como los propios mapuches reconocen, las estigmatizaciones económicas y culturales han llevado y continúan llevando a muchos mapuches a silenciar aspectos de su identidad y a evitar comentarios acerca de su "cara de kultrun", su analfabetismo o su pobreza; pero las mismas circunstancias han llevado también a otros mapuches a rebelarse contra estos estereotipos. Algunos, como los *pu kona* de la COM, tienden a canalizar esta rebelión bajo la forma de confrontación política a través de la reafirmación de los valores y prácticas tradicionales mapuches. Para aquellos que no se conocieron a través de organizaciones prácticas, el camino fue más arduo, tal como explica Lorena:

> Bueno amigo, pero al final nosotros estamos en esto, estamos sintiendo esta desesperación, con esta incertidumbre, porque [...] ¿es nuestra herencia? ¿Qué pasa? Y poco a poco […] te dabas cuenta que todo era un proceso, tú eras alguien que había surgido a partir de todo un montón de cosas que le había pasado a tu familia. Te empiezas a dar cuenta que tus padres no son unos estúpidos: "Si le pasó a alguien aquí y a alguien más en el otro barrio [...] ¿Qué es lo que está pasando?". Te empiezas a cuestionar un montón de cosas y dices: "No empezó recién ahora, desde que nos empezamos a juntar acá, empezó hace mucho tiempo". Entonces reivindicas esos relatos de resistencia que continuamente nos ocultan [las propias familias, así como la historia oficial]. (Scandizzo 2004a)

El segundo conjunto de máquinas, según Grossberg, es el de las *máquinas diferenciadoras.* Estas están vinculadas a los regímenes de verdad

7. Para una descripción más detallada de las políticas de Estado que han afectado al pueblo mapuche en Argentina, véanse, por ejemplo, Briones 1999; Delrio 2003; y Lenton 2005.

responsables de la producción de *sistemas de identidad diferenciada* que condicionan las potenciales alianzas que se pueden realizar entre distintas personas. En la Argentina, los colectivos etnizados o racializados ("indígenas", "afros", "inmigrantes", "criollos" y "cabecitas negras") son ordenados y segregados jerárquicamente dentro de un sistema biomoral nacional (Briones 2004). Este sistema se ancla en una *economía política de producción de diversidad cultural* que reproduce las desigualdades internas invisibilizando ciertas diferencias, a la vez que ordena otras de manera insidiosa. Dentro de esta economía política, la aboriginalidad (Beckett 1988; Briones 1998) de algunos individuos no solo impide su ciudadanía, sino que mancha el autoproclamado perfil "eurocentrado" de la nación. En el caso particular de los mapuches, las construcciones estigmatizadas de aboriginalidad no llevaron al extremo los tropos de salvajismo y primitivismo que sí se les adjudicó a otros pueblos originarios del país. Sin embargo, buscaron descalificarlos como ciudadanos acusándolos de ser "belicosos invasores extranjeros", eternamente chilenos y responsables de la extinción de los tehuelches, el pueblo supuestamente originario "argentino" de la Patagonia. Así mismo, construcciones limitadas de la aboriginalidad producen una identidad mapuche fija vinculada al campo y a una vida dedicada a la crianza de chivos y ovejas. Estas creencias que confinan a los mapuches al pasado, deslegitiman su actual sentido de pertenencia y su lucha actual por sus derechos como ciudadanos y mapuches. Adicionalmente, como señala Fakundo, ser mapuche se convierte en folclor y en "la vergüenza del Bariloche turístico", y, como añade Lorena, naturaliza una idea del "indio" como alguien que agacha permanentemente la cabeza, es ocioso, fracasado o borracho, y, dichas construcciones, convencen a propios y extraños de que para los mapuches es inusual una movilidad social o la urbanidad y, por lo tanto, diluyen su aboriginalidad.

Por último, las máquinas territorializadoras son el fruto de estructuras desiguales de acceso y distribución del capital cultural y económico (Grossberg 1992: 106). Condicionan las movilidades estructuradas que determinan qué tipos de lugares puede ocupar cada persona, cómo los ocupa, cuánto espacio tiene para moverse y cómo puede moverse a través de esos lugares. Estas movilidades también provocan un acceso diferenciado a los recursos que afectan a la capacidad de los individuos para articular placeres y deseos, y su habilidad para luchar por la redistribución política, cultural y económica y por la reorganización espacial. Cuando Lorena habla acerca de los lugares donde los jóvenes mapuches se encuentran y las estrategias que surgen para luchar por una identidad dignificada, ella revela:

> Primero tú te disfrazas de lo que sea, incluso en esos lugares que supuestamente son tus lugares, donde puedes hablar sinceramente. Eres el Mecha, el

> Gula, nombres que disfrazan tu pertenencia. “¿Pero cuál es tu apellido? —Yo soy Ñancucheo. —Yo soy Cañuqueo”. Empiezas a involucrarte en toda una cadena narrando tu vida. “Lo que pasa es que mi padre se vino acá [...] —¿Por qué se vino tu papá? —Porque los militares lo estaban persiguiendo”; o “Había necesidad de construir ahí una escuela rural y lo sacaron”; o “Llegó el comerciante turco y se robó las tierras”. Y al final tienes un montón de coincidencias y [...] tu identidad, que inicialmente era punk, se agrandó mucho más. (Scandizzo 2004a)

Desde principios del siglo XIX, las geografías mapuches han cambiado considerablemente debido al surgimiento de expropiaciones privadas de tierras y a las acciones oficiales del Estado, tales como la ocupación militar de la Patagonia (orientada a incorporar simbólicamente la parte sur del país a la nación). Las migraciones compulsivas de la fuerza de trabajo también han contribuido a la movilidad geográfica de los mapuches. Estas migraciones dieron como resultado diversos regímenes de tenencia de tierras a partir de la adjudicación de tierras en reservaciones o en propiedades comunales agropastoriles (Briones y Delrio 2002). Al final de cualquiera de estos procesos, las familias mapuches terminaban siendo habitantes rurales sin tierras, forzados a migrar a otras áreas rurales fuera de las ciudades en busca de un medio de vida (Olivera y Briones 1987). Así, a pesar de las construcciones hegemónicas de aboriginalidad que pregonan la inevitable desindianización de los mapuches en contextos urbanos, el ultimo censo nacional (2001) mostró que actualmente la mayoría de los mapuches autoproclamados en la Argentina viven en diferentes ciudades, precisamente donde su sentido de pertenencia es más sistemáticamente cuestionado y negado.

Dada esta situación general, son particularmente intensas las sospechas acerca de la autenticidad de los mapunkies y mapuheavies, lo mismo que sobre los intelectuales indígenas cuya escolarización y capacidad política los distancia de la imagen del “verdadero indígena” (rural, pasivo, incompetente, sumiso y fácil de satisfacer con políticas asistenciales básicas). Mientras que permanecer en las comunidades o en las áreas rurales ha constituido históricamente un obstáculo frente a las posibilidades de escolarización y movilidad social mapuches, la migración a los centros urbanos las ha posibilitado de manera limitada, aunque aún está lejana la posibilidad de un significativo desarrollo profesional de los ciudadanos indígenas. Además, cuando esa profesionalización ocurra, las presiones sociales en las áreas urbanas son tan fuertes que muchos invisibilizarán sus orígenes. Aunque ese proceso ha comenzado a revertirse (y Lorena es un ejemplo de jóvenes activistas de familias humildes que están luchando por estudiar en la universidad), es justamente en estas situaciones donde surgen mayores cuestionamientos y exigencias más estrictas con relación a la autenticidad, legitimidad y representatividad indígenas.

En resumen, este panorama básico debería ayudar a entender (1) por qué Lorena atribuye distintas trayectorias mapuches urbanas a las consecuencias históricas del despojo de la tierra; (2) por qué los mapuches actualmente se ubican en los barrios más precarios de pueblos y ciudades argentinas; (3) por qué los parlamentos mapuches reflejan reclamos tan variados, y (4) por qué algunos mapuches afirman y demandan de manera tan enérgica el reconocimiento de la aboriginalidad urbana.

Convergencia a partir de la diferencia y diferenciaciones a partir de la convergencia

La lucha mapuche ha ganado considerable fuerza y visibilidad política en los últimos veinte años. Para explicar este logro en un país que ha tratado de invisibilizar y silenciar esta diversidad de manera tan consistente, debemos prestar atención a la forma en la que estas propuestas del "pueblo nación mapuche" desafían las estigmatizaciones y posibilitan convergencias a pesar y a partir de las diferencias. En trabajos anteriores he analizado las formas en las que los mapuches juntan la cultura y la política para escenificar su unidad ante la sociedad no mapuche (Briones 1999 y 2003). Aquí me interesa señalar algunas de las prácticas que desarrollan los mapuches para recrear este sentido de unidad a pesar de las diferencias desde y para los propios mapuches.

En encuentros tales como los parlamentos, los mapuches movilizan patrones cognitivos y afectivos de comunalización; recrean un sentido de pertenencia compartida (Brow 1990) en y a través de prácticas que son vistas como recurrentes y ampliamente compartidas por ellos desde diversas épocas y lugares de origen, sin prestar importancia a cuán novedosas sean estas prácticas. Los rituales de saludo de bienvenida y de despedida, compartir las comidas y el alojamiento, o la reafirmación que tiene lugar en las rogativas públicas, estimulan hoy, como lo hicieron en el pasado, una inversión sostenida y afectiva para desplegar un sentimiento público de ser mapuche. Sin embargo, no todos necesitan hacer y saber todo. En el parlamento, mientras que algunos de los participantes más activos en las discusiones no se involucraban en las rogativas públicas, otros, particularmente algunas personas locales, llegaban temprano para unirse a otras en las rogativas, pero se retiraban tan pronto comenzaban los debates.

Desde el inicio del parlamento, quedó claro que las diferentes experiencias no solo producen distintas necesidades e intereses, sino que también producen distintos estilos de confrontación y búsqueda de consenso. Las convergencias, por lo tanto, surgen no necesariamente de los problemas compartidos, sino, más bien, del potencial performativo que puede facilitar el hablar sobre "la lucha" y proyectar un presente y un futuro comunes. Esto

también nutre un sentimiento de devenir a través de la identificación con una historia de injusticia y narraciones de despojo y sufrimiento. Además, dar testimonio de las distintas circunstancias que obligan a todas y cada una de las personas a defenderse de alguna forma de subyugación, no solo crea una base para una conversación común, sino que articula instalaciones estratégicas que ayudan a transformar en “luchadores” a la “gente común” con trayectorias de vida y movilidades estructuradas dispares. Después del tercer parlamento, Rosa Rúa Nahuelquir, quien junto con su esposo, Atilio Curiñanco, se volvió famosa por haber sido llevada a juicio público por la corporación italiana Benetton (Briones y Ramos 2005), explica:

> Al principio, ellos [los representantes de Benetton] nos decían que firmemos y renunciemos al lugar. Dijimos que no porque este lugar nos pertenece. Somos hijos de la tierra y queremos estar acá para tratar de salir adelante, progresar, sostenernos. Así que dijimos que no. La lucha no va a ser tan fácil. En el tiempo de nuestros antepasados, los hacían salir cuando querían, pero hoy nos vamos a levantar y vamos a luchar […] Creo que Atilio también piensa de esta manera, no va a ceder [...] me siento más fuerte [después de este parlamento]. En ningún momento me sentí débil para seguir luchando, a pesar de que nunca antes lo he hecho [...] Sé que algunos de mis hermanos y hermanas me van a acompañar para ver si los tribunales reconocen nuestros derechos de una vez y para siempre […] Nunca pensé que estaría metida en esto. Con todo esto que nos ha pasado, yo [reconozco que] tengo que defender mi identidad. (Moyano 2004)

Ahora, si el hablar de lucha y de “más de cinco siglos de resistencia” crea actualmente un terreno común, es paradójico que también refuerce la idea de que “nuestra lucha recién comienza”. Como resultado, personas de mediana edad, como Rosa y Atilio, sienten que queda mucho por delante. Como explica Rosa, esto es así porque “los hacían salir a nuestros antepasados cuando querían”, y Atilio se lamenta de que fue la pusilanimidad de sus antepasados la que permitió que esto fuese así. Él recuerda: “Mi finado padre dijo, ‘Déjalo hijo. No hagas problemas’, y las cosas siguieron sucediendo”.

Los jóvenes también explican que la inicial canalización de su rebelión incontrolable contra el sistema y las generaciones de mapuches mayores, los condujo a involucrarse en diversas batallas, ninguna de las cuales estuvo anclada en una identificación mapuche. Muchos de ellos se dieron cuenta a tiempo de que, a pesar de las apariencias, estas batallas fueron una respuesta, aunque con mediaciones, frente a las trayectorias urbanas que llevaron a un gran número de mapuches a vivir en barrios pobres de distintos pueblos y ciudades. También son un resultado de las condiciones estructurales que hacen que les sea difícil encontrar trabajo, acceder a educación y escapar de las adicciones y de la persecución política.

Como muestran los reflexivos testimonios que hemos compartido, estas condiciones pueden ser más fácilmente comprendidas o denunciadas, que cambiadas o superadas. Luchando por hacerlas visibles, mapunkies y mapuheavies tratan de articulan sus luchas explorando identificaciones (edad, género, clase, antecedentes étnicos y región) en fusión-fricción con distintos lugares de apego que hacen visibles las injusticias y desigualdades con las que se asocian cada uno de estos lugares. En primer término, los mapurbes intentaron "mapuchizar" los distintos contextos en los que vivían para contrarrestar las nociones de desarraigo y evitar renunciar a la actual diversidad mapuche, que ellos ven como resultado de la supremacía *wigka*. Curiosamente, los grupos más jóvenes se muestran muy afectuosos con la generación de los mayores a la que Rosa y Atilio responsabilizan por su propia crisis de identidad y su posterior desobediencia; pero estos jóvenes mapuches no solo desaprueban a sus sumisos padres, sino que critican las ramas del activismo cultural mapuche que, desde los años 1980, han luchado contra la hegemónica invisibilización de los pueblos indígenas. Sin dar tal vez suficiente crédito a estos activistas —hoy en sus cuarentas— por los logros conseguidos a partir de su tenaz cruzada en defensa del pueblo, la autonomía y el territorio, los mapunkies, mapuheavies y mapurbes entienden que la identidad mapuche promovida por la mayoría de organizaciones, es tan unilateral que se ha convertido en una camisa de fuerza. También reclaman que mucho de las políticas culturales de las organizaciones tiende a dar importancia, o a favorecer, la *realpolitik wigka*, antes que a expresar las perspectivas políticas de los mapuches. De ahí que esta juventud mapuche también parece sentir que su lucha recién comienza.

No es sencillo explicar esta convergente pero selectiva responsabilización que lleva tanto a los mapuches maduros como a los jóvenes a sentirse decepcionados con la generación de sus padres. También es curioso que el potencial performativo del hablar acerca de "la lucha" tampoco sea suficiente para neutralizar esa visión crítica, más aún cuando uno se da cuenta que muchas generaciones de padres forman parte de la creencia comúnmente aceptada de los "más de cinco siglos de resistencia". Llegados a este punto, tal vez se deba revisar críticamente las consecuencias no buscadas y los efectos colaterales de las inversiones afectivas que permiten la conversión de categorías de opresión en categorías de emancipación.

Cuanto más se basen estas inversiones en estándares autodemandantes de logro, más parecen fomentar expectativas de que "la lucha" debe producir resultados definitivos. Las luchas emancipatorias (siempre abiertas, especialmente cuando se las plantea en plural) que son concebidas sobre todo como parte de una "guerra de posiciones"—a ser conducidas a través de muchos frentes de lucha, diferentes y variables (Hall 1986: 17)—, comienzan a ser juzgadas y sentidas como parte de una "guerra de

movimientos" condensada en un único frente y momento de lucha para obtener una victoria estratégica. El impacto de los movimientos que desafían las hegemonías culturales y las fuerzan a volverse más refinadas, tiende a ser pasado por alto, creando así una sensación de fracaso o insuficiencia. Adicionalmente, cuanto más fuerza se requiera para desafiar las movilidades estructuradas que se nos ofrecen como disponibles, parecen quedar más desacreditados los esfuerzos de aquellos de quienes heredamos las luchas, lo cual nos lleva a sentir que "nuestra lucha recién comienza". Esto, a su vez, parece provocar un mayor apego a un pasado remoto, el pasado de los abuelos y de los *kujfikece* o ancestros, que puede ser idealizado como preñado de mayor certidumbre y rumbo que la generación de los padres, y como una encarnación inmaculada de los "más de cinco siglos de resistencia". En cualquier caso, lo que tiende a pasar desapercibido es que el surgimiento de concepciones (propias) más expansivas de "autonomía" o "política" que recrean diferencias entre generaciones, e incluso dentro de cada generación, se alimenta tanto de saberes heredados como de decepciones heredadas.

Bibliografía

BECKETT, Jeremy

1988 *Past and present: the construction of aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

BRIONES, Claudia

1998 *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

1999 *Weaving "the Mapuche people": the cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. UMI # 9959459: 495. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.

2002a "We are neither an ethnic group nor a minority but a Pueblo-Nación Originario. The cultural politics of organizations with Mapuche philosophy and leadership". En Briones, C. y J. L. Lanata, eds., *Contemporary perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: living on the edge*. Bergin and Garvey Series in Anthropology. Westport, CT: Greenwood Publishing.

2002b "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". En *RUNA*, Universidad de Buenos Aires 23: 61-88.

2003 "Re-membering the dis-membered: a drama about Mapuche and anthropological cultural production in three scenes" (cuarta edición).

En Hirsch, S. y G. Gordillo, eds., *Journal of Latin American Anthropology* 8 (3): 31-58, número especial, "Indigenous struggles and contested identities in Argentina".

2004 "Construcciones de aboriginalidad en Argentina". En *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 68: 73-90.

2005 Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones, C., ed., *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

2006 "Questioning state geographies of inclusion in Argentina: the cultural politics of organizations with Mapuche leadership and philosophy". En Sommer, Doris, ed., *Cultural agency in the Americas*. Durham, NC: Duke University Press.

Briones, Claudia, Lorena Cañuqueo, Laura Kropff y Miguel Leuman
2004 "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur". Ponencia presentada en la segunda reunión del grupo de trabajo CLACSO "Cultura y poder" coordinado por Alejandro Grimson. Porto Alegre, 15 al 17 de septiembre. En *LACES*, vol. 1. San Diego.

Briones, Claudia y Walter Delrio
2002 "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". En Teruel, A., M. Lacarrieu y O. Jerez, eds., *Fronteras, ciudades y estados*, tomo I. Córdoba: Alción Editora.

Briones, Claudia y Ana Ramos
2005 "Audiencias y contextos: la historia de 'Benetton contra los Mapuche'". En *E-misférica*, Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University 2 (1), primavera. Disponible en: <http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html> (acceso el 22 de diciembre 2006).

Brow, James
1990 "Notes on community, hegemony, and the uses of the past". En *Anthropological Quarterly* 63 (1): 1-6.

Cañuqueo, Lorena
2003 "Inche Mapuche Ngen". En *Azkintuwe. Periódico Mapuche* 1, octubre. Disponible en: <http://www.nodo50.org/azkintuwe/furilofche.htm> (acceso el 22 de diciembre 2006).

Cañuqueo, Lorena, Laura Kropff, Mariela Rodríguez y Ana Vivaldi
2005 “Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro”. En Briones, C., *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Cayuqueo, Pedro
2004 “Los konas de Neuquén”. En *Azkintuwe. Periódico Mapuche* 11, diciembre. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2004/12/249140.php> (acceso el 22 de diciembre 2006).

Delrio, Walter
2003 “Etnogénesis, hegemonía y nación. Construcción de identidades en norpatagonia, 1880-1930”. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Equipo Mapurbe
2003 “II parlamento mapuche del Chubut: Taiñ rakizuam”. En *Azkintuwe. Periódico Mapuche* 2, diciembre. Disponible en: <http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_02.pdf> (acceso el 22 de diciembre 2006).

Falaschi, Carlos, Fernando Sánchez y Andrea Szulc
2005 “Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente”. En Briones, C., ed., *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación ([GEAPRONA]: C. Briones, M. Carrasco, W. Delrío, D. Escolar, L. Kropff, P. Lanusse, D. Lenton, M. Lorenzetti, L. Mombello, M. Rodríguez, F. Sanchez, A. Szulc y A. Vivaldi)
2001 “Lo provincial y lo nacional: explorando tendencias actuales en los reclamos indígenas en Argentina”. Ponencia presentada en el “Cuarto congreso chileno de antropología”. Colegio de Antropólogos de Chile y Universidad de Chile. Noviembre. Disponible en: <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1612.html> (acceso el 22 de julio 2005).

Grossberg, Lawrence
1992 *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Nueva York: Routledge.

1993 “Cultural studies/New Worlds”. En McCarthy, C. y W. Crichlow Race, eds., *Identity, and representation in education*. Nueva York: Routledge.

1996 “Identity and cultural studies: is that all there is?”. En Hall, S. y P. Du Gay, eds. *Questions of cultural identity*. Londres: Sage Publications.

Hall, Stuart
1986 "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity". En *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 5-27.

Hernández, Isabel
2003 *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Chile: CEPAL y Pehuén Editores.

Kropff, Laura
2005 "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas tendencias". En Dávalos, Pablo, ed. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

Lenton, Diana
2005 "Centauros y alcaloides. Discurso parlamentario sobre la política indígena en Argentina: 1880-1970". Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Mombello, Laura
2005 "La 'mística neuquina'. Marcas y disputas de provinciana y alteridad en una provincia joven". En Briones, C., ed., *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Moyano, Adrián
2004 "Las voces del Trawün". En *Azkintuwe. Periódico Mapuche* 6, mayo. Disponible en: <http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_06.pdf> (acceso el 22 de diciembre 2006).

Olivera, Miguel y Claudia Briones
1987 "Proceso y estructura: transformaciones asociadas al régimen de 'reserva de tierras' en una agrupación mapuche". En *Cuadernos de Historia Regional*. Buenos Aires, UNLU-EUDEBA 4 (10): 29-73.

Ramos, Ana
2004 "Modos de hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)". Tesis de maestría en análisis del discurso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Ramos, Ana y Walter Delrio
2005 "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". En Briones, C., ed., *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

SCANDIZZO, Hernán

2004a “Entrevista a Lorena Caniuqueo: el despertar warriache”. En *Azkintuwe. Periódico Mapuche* 4, marzo. Disponible en: <http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_04.pdf> (acceso el 22 de diciembre 2006).

2004b “Inche ta mapunky. Jóvenes en el Puelmapu. En *Azkintuwe. Periódico Mapuche* 10, octubre. Disponible en: <http://www.nodo50.org/azkintuwe/mari_10.htm> (acceso el 22 de julio 2005).

2004c “Tratamos de volver a nuestra raíz desde el cemento. Entrevista a Fakundo Huala”. Disponible en: <http://www.mapuexpress.net/publicaciones/mapunky-scandizzo.htm> (acceso el 22 de julio 2005).

SEGATO, Rita

2002 “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”. En *Nueva Sociedad* 178: 104-125.

TSING, Anna Lowenhaupt

2005 *Friction. An ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.

VALVERDE, Sebastián

2004 *Los movimientos indígenas en la Argentina: las estrategias políticas de las organizaciones mapuches*. Lanús: Ediciones Cooperativas de la UNLA.

SEGUNDA PARTE

El territorio
y la cuestión de la soberanía

Capítulo 4

LA INDIGENEIDAD COMO IDENTIDAD RELACIONAL: la construcción de los derechos sobre la tierra en Australia

Francesca Merlan[1]

En Australia, la distinción entre la indigeneidad y la no indigeneidad —entre los "pueblos indígenas" y los pueblos no indígenas o "colonos"— ha postulado la consustancialidad del ser y la cultura aboriginales con la "tierra", en contraste con la externalidad a la misma del ser no indígena. Si bien la "indigeneidad" implica invariablemente la noción de conexión con el territorio, el alcance de este énfasis en Australia ha sido algo excepcional.

Aunque la frase "pueblo(s) indígenas(s)" se ha vuelto mucho más popular en los últimos años, el concepto de indigeneidad no es nuevo en absoluto; al igual que en otros lugares, en Australia es pertinente a dos niveles importantes de contraste relacional. En primer lugar, "indígena" (nativo, autóctono y similares), contrasta con no nativo, desplazado o reemplazado. En este sentido, durante mucho tiempo ha sido posible hacer referencia, por ejemplo, a "árboles autóctonos", en contraste con "árboles introducidos", e incluso, en determinados lugares, a "pueblos indígenas" en contraste con los no indígenas, aunque este uso puede no haber sido tan común como lo es actualmente. En segundo lugar, a través de una lógica de la diferencia compartida, muchos usos actuales del término indígena también presuponen una comunalidad entre los que son "nativos" y contrastables —en sus escenarios naturales específicos— con los no nativos. Así, los pueblos indígenas pueden ser concebidos como formando una colectividad mundial, en contraste con sus diversos *otros*. En este segundo nivel de identidad relacional, la noción de comunalidad entre los pueblos indígenas se ha vuelto mucho más explícita durante las décadas recientes, en estrecha

1. Australia National University.

relación con el crecimiento de organizaciones internacionales que han hecho de las cuestiones indígenas su preocupación específica (Niezen 2000). En resumen, los últimos tiempos han sido testigos de una nueva etnogénesis colectiva, el surgimiento de una categoría de "pueblos indígenas".[2]

Pero cada "pueblo indígena", tal como ha sido identificado en esta intersección mundial, llega a esta con sus singulares antecedentes y conjuntos de debates, en la medida que estos han sido incitados principalmente (si bien no de manera exclusiva) en espacios nacionales particulares, lo que lo hace diferente de "otras indigeneidades". Las distintas indigeneidades se intersectarán de diferentes maneras con objetivaciones y estructuras históricas moldeadas en el ámbito mundial. Una serie de importantes debates recientes sobre la indigeneidad (Castree 2004; Hirtz 2003; Niezen 2000) han resaltado que es un término emergente, relativo, "interpelativo", con relaciones con el lugar (Escobar 2001) que son fundamentales para las controversias prácticas y simbólicas involucradas. El pensar la indigeneidad en términos de los dos niveles de contraste bosquejados antes, permite comprender mejor cómo es que la historia de las relaciones en el primer nivel ha dado lugar a un énfasis que se entrecruza de manera particular con dimensiones del indigenismo mundial.

Si bien la fuerza y la amplia difusión de la noción de la consustancialidad aboriginal con la tierra podrían hacernos pensar que es de larga data, este énfasis ha llegado a tener una aceptación general tan solo durante los últimos 30 años aproximadamente. En este capítulo, exploro la calidad y las condiciones de posibilidad de esta identificación, así como las actuales señales de cambio.

La relativa novedad de estos puntos de vista sobre la relación aboriginal con la tierra, sugiere que su anuncio debe considerarse parcialmente, quizás incluso en gran medida, como independiente de la práctica y la reflexión de los aborígenes. El punto de vista de la consustancialidad de lo aboriginal con la tierra se observa mejor en términos constructivistas, como producida en la interacción indígena-no indígena bajo condiciones particulares (asimétricas, como entre estas dos categorías de actores), antes que de modo naturalista, como un aspecto evidente en sí mismo de las formas de vida indígena que solo recientemente han logrado una aceptación nacional algo más amplia.

Algunos podrían pensar que el análisis de una comprensión tan difundida en estos términos, es algo perverso, incluso contrario a los intereses indígenas. Hacking (1998: 54) sugiere que con "constructivismo" queremos

2. Niezen (2003: 160-165) discute la "batalla de la s", la forma plural ("pueblos", "poblaciones") que es adoptada para levantar el tema de la autodeterminación, y que, por lo tanto, es evitada en los foros internacionales.

decir "varios proyectos sociológicos, históricos y filosóficos que pretenden mostrar o analizar interacciones sociales o rutas causales reales, históricamente localizadas, que condujeron a, o estuvieron involucradas en, la construcción de una entidad". Postular que una entidad como la de "indígena sin tierras" haya sido construida, no niega la realidad de sus elementos constituyentes. Sin embargo, el carácter reciente y el cambio en estos constructos nos sugieren que podemos entenderlos mejor como productos acotados en el tiempo y cambiantes, y en los que las implicancias prácticas y simbólicas de la relación indígena-no indígena son forjadas y objetadas.

Nativo-aborigen-indígena: cuestiones terminológicas y algo más

Las consideraciones sobre el uso terminológico traen a la luz cuestiones relativas a la periodización, generalización y las connotaciones éticas en evolución presentes en la relación del pueblo indígena de Australia con el cambiante Estado-nación. El carácter continuamente impugnado e inestable de la denominación, podría ayudar a explicar el reflujo y la reciente difusión del calificativo "indígena", que cuenta con una renovada actualidad debido a los usos internacionales, para cubrir algunos usos antes manejados mediante el empleo de los "a-términos", "aboriginal" y "aborigen".

Tal como muchos han señalado (e. g., Attwood 1988; Beckett 1988), no existían "aborígenes" antes de la ocupación europea. En la década de 1980, el término aborigen tenía un uso nacional bastante estandarizado, pero a lo largo de las dos últimas décadas ha comenzado a ser sustituido en algunos contextos por indígena y, especialmente, por la frase "pueblo indígena".

Los usos oficial y vernáculo que resaltaban el "color", el "grado de pureza de sangre" y temas similares, eran comunes a mediados del siglo XX. El término calificador y denominador de "nativo" se mantuvo vigente incluso hasta la década de 1960 (y, por cierto, la instancia gubernamental "Rama de Asuntos Nativos" fue la precursora del "Departamento de Asuntos Aboriginales"), antes de que el *Boletín* (una influyente publicación periódica australiana) comenzara a entrecomillarlo en 1963 (Rowse 1998: 9).

Tras la Segunda Guerra Mundial, la generalización y nacionalización de su uso se centraron en variantes de los términos aborigen y aboriginal, pero la inestabilidad de estos términos apuntaba a una diversidad de temas. "Aborigen" tenía el sentido de "originario", pero sus connotaciones no necesariamente eran positivas. En su uso vernáculo, este término con frecuencia se reducía a "abo" y era claramente peyorativo. La palabra "aborigen" y la frase "pueblo aboriginal" han llegado a tener connotaciones generalmente más positivas tan solo en tiempos recientes.

Hasta fines de la década de 1970, el uso nacional de aborigen no llevaba mayúsculas, y su sentido seguía unido al referente genérico, aborigen

de cualquier colonia de asentamiento. El historiador indígena James Miller da a conocer cierto sentido de su sensación-tono: "la palabra aboriginal es una palabra inglesa derivada del latín, que fue originalmente empleada para referirse a cualquier pueblo nativo en cualquier parte del mundo [...] [esta] no le otorgaba a mi pueblo una identidad separada" (en Rowse 1998: 10). El reemplazo de la "a" minúscula por mayúscula marcó el cambio de la sensibilidad nacional al pasar de un tipo de designación más genérica a un tipo de designación nacional más específica, una que podía connotar un estatus y sentido de pertenencia especiales. El mismo Miller prefería emplear "koori" (su libro se titula *Koori: a will to win*, 1985), un término derivado de la lengua nativa que se refiere a persona (indígena) (término regional pero que ahora tiene una distribución bastante más amplia, en Nueva Gales del Sur, Victoria y Tasmania).[3]

Antes que tales designaciones regionales, el paso al uso de la "a" mayúscula cubrió la mayoría de los usos oficiales. Pero había problemas no solo con el inicio del término, también con el final. Durante un tiempo, los manuales de estilo del gobierno preferían aboriginal como adjetivo y en singular, pero aceptaban aboriginales y aborígenes como el plural. Posteriores recomendaciones de estilo mantuvieron aboriginal como el singular pero optaron en contra de aboriginales como plural. Varias veces he escuchado contar una broma a personas aboriginales educadas acerca de que ellos tienen problemas para saber si son sustantivos o adjetivos —una expresión sarcástica de su frustración por sentirse designados, categorizados, "hablados de". Se ha dado una tendencia a que las formas "-al" sean dejadas de lado como sustantivos, y a que la forma adjetival "aboriginal" sea combinada con sustantivos que subrayen la condición de persona y "la condición de pueblo" (como en "pueblos aboriginales"; cf. "judíos" *vs.* "pueblo judío").

Probablemente no sorprende que en Australia los términos específicos "indígena" e "indigeneidad" sean de uso recientemente revisado y limitado,

---

3. Al igual que Miller, muchos (activistas indígenas y otros) prefieren utilizar denominaciones coloquiales regionales: además de "koori", "murri" (Queensland), "nyoongah" (sur de Australia Occidental), "yolngu" (al este de Arnhem Land), y así sucesivamente, los cuales son términos de lenguaje nativo que en su mayoría significan "persona, hombre" (en contraste con "europeo, persona blanca"). La denominación "isleños del estrecho de Torres" ha llegado a ser anexada a muchos nombres y títulos oficiales (e. g., el Instituto Australiano de Aborígenes e Isleños del Estrecho de Torres), para incluir a aquellos cuyo propio sentido de relación con los aborígenes continentales ha sido, para muchos efectos, uno de distanciamiento voluntario, pero a quienes, sin duda (por lo menos hasta el reconocido juicio de Mabo en el Tribunal Superior, o título nativo, de 1992), se les tendió a otorgar un perfil mucho más bajo en consideración de los "pueblos indígenas" de Australia.

como es el caso en muchos otros países donde son empleados actualmente. Aparentemente, la reciente difusión de “indigeneidad” se ha dado a través del trabajo y escritos de participantes claves en los procesos y grupos de trabajo de la ONU; es decir, aquellos que abordan las relaciones colonos-“indígenas” a través de los puntos de vista y la maquinaria organizativa de las organizaciones multilaterales, y de términos y valores universales, incluido el de “derechos humanos”. En Australia, un uso notable fue el que hizo Michael Dodson, quien era aboriginal y comisionado de justicia social de los isleños del estrecho de Torres, en su primer informe de 1995 titulado “Estrategias y recomendaciones de justicia social indígena”, una presentación ante el Parlamento de la Mancomunidad de Australia. Dodson, el primer comisionado, había participado en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, creado (tras una serie de reuniones preliminares, véase Niezen 2000: 126-129) como el grupo principal de la ONU dedicado a los derechos de los pueblos indígenas.

En los asentamientos y poblados aboriginales de Australia del Norte que conozco (Merlan 1998), la gente no se designa a sí misma como “indígena”, y no tiene, o tan solo pasivamente, familiaridad con la palabra. Aquellos que trabajan en lo que algunas veces es denominado acremente por los críticos como la “industria aboriginal” —los burócratas federales de áreas relevantes; o los empleados de organizaciones estatales, tales como la autoridad para la protección de áreas aborígenes—, recuerdan que la palabra indígena se empezó a usar en los años 1980 a medida que fueron apareciendo mayores niveles de participación de un pequeño número de gente aboriginal en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (formado en Copenhague en 1977), y en los procesos del Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas, que se congregó en Camberra en 1985.

La terminología reciente o reenfocada de “indigeneidad” se superpone y sustituye (a la fecha) a la terminología de referencia que se ha venido empleando solo en contextos específicos.

Pero este término, así como las formas “a-palabra”, no se prestan elegantemente para su uso como sustantivo; y, en cualquier caso, la frase “pueblo(s) indígena(s)” tiende a formar parte del uso restringido de los pocos indígenas más activistas y educados, y difícilmente del vocabulario de los miembros de las comunidades locales. Al igual que con la duda inicial acerca del uso en mayúsculas del término “aborigen”, en Australia se ha dado cierto debate sobre si la “i” mayúscula o minúscula es la adecuada para esta palabra, lo que es, en parte, una pregunta acerca de la especificidad *versus* la generalidad, pero también acerca de darle dignidad a su referente.

Dicho en breve, los modos de designación de los pueblo(s) o “poblaciones” australianos han sido inestables y contenciosos. Igualmente, “indígena”

no resuelve los problemas de uso, debido a que pertenece a un registro educado y a que sugiere también un universalismo que muchos pueblos indígenas encuentran extraño. El aceptar que la "indigeneidad" —en tanto término conceptual y ahora usado para referirse a tipos de personas e intereses— ha sido recientemente forzada a tener un uso más amplio, significa reconocer su carácter "construido".

Volvamos ahora al énfasis constructivista más amplio de décadas recientes con el que empezamos, a saber, el de la indigeneidad australiana (que en términos continentales probablemente todavía se denomine "aboriginalidad australiana"), en tanto que involucra una relación consustancial con la tierra. La conciencia nacional de los aborígenes como "pertenecientes a" la tierra ha surgido en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, como parte de la reivindicación de la "diferencia" aboriginal. Durante ese tiempo, las relaciones constitutivas de la organización indígena global se han multiplicado varias veces, siendo la condición de carencia de tierras uno de los muchos temas que circulan dentro de ellas.

La condición de carencia de tierras en el contexto sociopolítico: el crecimiento del énfasis culturalista

Las ideas acerca de la consustancialidad del ser aboriginal con la tierra cuentan ahora con una amplia difusión, especialmente entre quienes tienen una orientación positiva frente a los asuntos indígenas. Los esbozos que siguen ejemplifican su circulación en los escritos académicos, así como entre prominentes burócratas indígenas y otros portavoces.

El popular músico indígena australiano Kev Carmody ha mencionado que "Toda la cultura se basa en la espiritualidad de la tierra. Es casi como si toda la tierra fuera una catedral" (Maddock 1991: 227, tomado del *Sydney Morning Herald*, 7 de julio 1989). Carmody, hijo de un matrimonio "irlandés-murri" (aboriginal irlandés), creció en un rancho ganadero en Darling Downs, al sudeste de Queensland. A los diez años fue enviado a estudiar a una escuela cristiana lejos de su hogar; posteriormente pasó algunos años trabajando en el interior del país. Fue a la universidad a los 33 años. Desde 1989 ha producido sostenidamente álbumes musicales, y trabaja en una variedad de estilos: country, reggae y funk. Muchas de sus canciones se refieren a las muertes por abuso y discriminación de personas encarceladas, al derecho a la tierra y al despojo aboriginal y, en general, respalda las inquietudes e intereses políticos izquierdistas.

Galarrwuy Yunupingu, antiguo director del Northern Land Council, publicó una reciente colección de documentos titulada *Our land is our life* ("Nuestra tierra es nuestra vida") (Yunupingu 1997). Nacido en Yirrkala, en el noreste de Arnhem Land, cuando esta era todavía una misión metodista,

siendo un joven prometedor se desempeñó como traductor para sus mayores cuando, tras algunos años de controversias preliminares, en 1968 los pueblos indígenas de esta zona entablaron una demanda contra Nabalco (una empresa minera suiza) y la Mancomunidad Australiana (que había otorgado un contrato de arrendamiento minero a la empresa en la Reserva de Arnhem, publicado oficialmente desde 1933), en protesta contra el apoderamiento de lo que ellos consideraban como su tierra para el desarrollo de una mina de bauxita. La decisión, trasmitida en 1971 por el Tribunal Supremo del Territorio del Norte, encontró que en la legislación australiana no existía doctrina sobre títulos comunales nativos, lo que hacía superfluo un análisis más detallado de ciertos aspectos del caso de los demandantes. También encontró que si bien estos pueblos yolngu tenían relaciones con la tierra equivalentes a un complejo sistema de tenencia, su demanda no era por un derecho de propiedad, dado que el sistema de tenencia no permitía ni la exclusión ni la alienación; y la Corte no estaba convencida acerca de que la relación del grupo con la tierra hubiera permanecido inalterada desde la declaración de la soberanía británica sobre Australia, lo que hubiera sido necesario para lograr una sentencia favorable a los demandantes (Williams 1986). Este prolongado juicio fue un evento clave en el desarrollo de los "derechos sobre la tierra" como un tema indígena —algunas veces "el tema"— central en la agenda nacional.

Se puede ilustrar una suerte de retrato de la ciencia social que ha surgido en la etnografía reciente a través de unas breves citas de un libro publicado hace poco, titulado *Land is life: from bush to town. The story of the Yanyuwa people* ("Tierra es vida: del monte al poblado. La historia del pueblo yanyuwa"):

> He elegido el título "tierra es vida" para enfatizar cuán importante es la tierra para los yanyuwa. Para los yanyuwa, la tierra está llena de significados. La tierra narra la historia de la creación. Los espíritus de los seres ancestrales residen en la tierra y demandan respeto. La tierra también narra la historia del contacto. Por ejemplo, los símbolos de los antiguos campamentos y de los antiguos corrales de ganado están ahí para ser leídos. Los yanyuwa que viajan por el país con frecuencia hablarán a la tierra y a sus ancestros que están encarnados en ella. El estrecho vínculo entre la tierra y la vida en las formas aborigínales de percibir el mundo, está muy bien ilustrado por el lema "tierra es vida", del moderno movimiento aborigínal por el derecho sobre la tierra, que lleva un paso más adelante la expresión del famoso geógrafo americano Carl Sauer, "tierra y vida". (Baker 1999: 5)

Baker, un geógrafo cultural, comenta que "la comprensión aborigínal sobre que la tierra tiene una personalidad que necesita ser entendida, es algo que los geógrafos culturales han descubierto solo recientemente"

(Baker 1999: 6). Indudablemente, esta comprensión ha sido desarrollada de manera más completa en el trabajo reciente de los antropólogos, y difundida a otras disciplinas. También ha florecido en una variedad de formas, pero probablemente las más influyentes han sido aquellas de la cultura popular: novelas, documentales y películas, como la película de Roeg, *Walkabout* (1971), el libro de Chatwin, *Songlines* (1987), la obra *Mutant message down under* ("Voces del desierto") de Marlo Morgan (2004), y trabajos biográficos, de historia y canciones.

Se puede mostrar que el énfasis sobre la socioterritorialidad presente en la literatura etnológica y antropológica australianista, ha cambiado mucho a lo largo del tiempo. Las etnografías clásicas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX de Spencer y Gillen (e. g., The Arunta 1927), describieron un paisaje entrecruzado con lo que ahora se denomina *dreaming tracks* (huellas-letras ancestrales sobre historias de la creación) y punteado por lugares reconocidos asociados con eventos de desplazamientos y creación ancestrales; hubo una escasa elaboración sobre las conexiones corporales y personales —posteriormente documentadas por los antropólogos— en las que ahora entendemos que se forjan las relaciones entre las personas y los lugares. La evidencia y la interpretación de estas conexiones surgieron a lo largo de varias décadas en los trabajos de T. G. H. Strehlow (1965, 1970), Stanner (1958, 1965), Munn (1970) y otros, como parte de los estudios antropológicos sobre religión y simbolismo. Las etnografías antropológicas de las últimas décadas han tendido a colocar en el centro a la dimensión de la carencia de tierras, en un período marcado por un cambio en las políticas del gobierno, desde un énfasis en la asimilación —el objetivo de las políticas de gobierno dirigidas a nivelar las diferencias entre los aborígenes y los otros— hacia una mayor apertura con respecto a la persistencia de la diferencia, una orientación de la política federal hacia la "libre determinación", y la creación de un marco organizacional para el derecho a la tierra, fondos para la tierra y la protección de los lugares sagrados (Bennett 1989: 29-37; Nettheim, Meyers y Craig 2002: caps. 11-13).

En el período previo a la Segunda Guerra Mundial, las demandas por la justicia social y los derechos sobre la tierra para los aborígenes, provinieron de las iglesias, los sindicatos, los comunistas y otros grupos relativamente marginales pero socialmente críticos, con frecuencia en colaboración con representantes indígenas activistas (Merlan 2005: 478-480 y referencias allí mencionadas). A fines de la década de 1960 se desarrolló un activismo indígena de base urbana, más radical, influido fuertemente por los modelos del American Black Power (Curthoys 2002; Foley 2001). Surgió una demanda por los "derechos sobre la tierra", mayormente por parte de activistas indígenas asentados en zonas urbanas de Sydney y Melbourne. Especialmente al principio, esta fue una demanda política que se basó en gran

medida en las protestas frente al despojo, sin necesariamente portar un contenido cultural tradicionalista. Pero las siguientes décadas, desde 1970 en adelante, iban a ser testigo de la intensificación de las exigencias para que los "derechos sobre la tierra" se basen en criterios tradicionalistas, sin los cuales la aprobación de medidas estatutarias podrían haber sido políticamente indefendibles.[4]

La aprobación de una legislación federal referida al derecho sobre la tierra en el Territorio del Norte (la Ley de Derechos sobre la Tierra Aboriginal [del Territorio del Norte] de 1976), el establecimiento de reservas y regímenes de derecho sobre la tierra en otros estados y, más recientemente, en 1992, la decisión del Tribunal Superior en el caso Mabo (equivalente a una conclusión positiva referida a los derechos de propiedad comunales nativos, en contraposición al caso Yirrkala) y la aprobación de la Ley de Derechos de Propiedad Nativos en 1993, en conjunto han creado una demanda por informes y evidencias relativos a la situación de grupos indígenas específicos. Este trabajo ha involucrado la participación de antropólogos, arqueólogos, historiadores y profesionales no académicos, especialmente abogados. Las comprensiones antropológicas de las formas específicas de conexión de los pueblos con la tierra, se han convertido en un recurso en los procesos legales basados en términos tradicionalistas, y han jugado cierto rol en el proceso de dar forma a la comprensión pública de la fuerza —cuando no de las circunstancias— de la conexión de los pueblos aborígenales con la tierra. Los procesos de demandas por los derechos sobre la

---

4. La Ley de Derechos sobre la Tierra (Territorio del Norte) de 1976, y la Ley de Título Nativo (1993) difieren en sus fundamentos y formulación, pero ambas exigen una evidencia de relación con la tierra en términos tradicionalistas. La Ley de Derechos sobre la Tierra forma parte de una legislación especial provechosa, promulgada siguiendo el juicio negativo de 1971 de Yirrkala ya mencionado. Formulada para hacer posibles los reclamos (pero únicamente dentro del Territorio del Norte), esta norma exige una demostración de "responsabilidad espiritual primaria" y una "afiliación espiritual común" con la tierra de parte de un "grupo de descendencia local" de aborígenes que podría "buscar alimentos por derecho" sobre la tierra y sitios de la tierra. Una versión original del proyecto de ley presentada en 1974 había permitido mayor libertad a las demandas de tierras por "necesidad"; pero luego de que terminara su mandato el gobierno de Whitlam del Partido Laborista bajo el cual se formuló el proyecto de ley original, la versión revisada aprobada en 1976 bajo el nuevo gobierno de la Coalición Liberal-Nacional fue formulada en términos más exclusivamente religiosos y tradicionalistas. Cuando en 1992 el caso Mabo cambió la situación de los derechos sobre la tierra en Australia, con la conclusión —sobre la base del material del caso del estrecho de Torres, que culturalmente es más melanesio que australiano— de que el título nativo podía ser reconocido en el derecho común, el gobierno laborista en el poder aceleró la formulación de la legislación federal. La sección 23 de la Ley de Título Nativo exige que se encuentre que la relación con la tierra se basa en las "leyes y costumbres indígenas" y que se demuestre la continuidad de la relación.

tierra y el título de propiedad nativo han sido objeto de análisis antropológico, un lente a través del cual observar las dinámicas de la interacción de los gobiernos con los pueblos y las organizaciones indígenas creadas para su beneficio (Glaskin 2002; Merlan 1998; Povinelli 2002).

A pesar de todo esto, en el ámbito nacional ha habido un llamado, así como una resistencia, al reconocimiento de la relación indígena con la tierra. A principios de la década de 1980, el gobierno federal del Partido Laborista experimentó con la ampliación a escala nacional del programa de derechos sobre la tierra, pero se vio forzado a modificarla debido a las objeciones de los políticos de su propio partido en el ámbito estatal, de la Australia corporativa y del pueblo en general (Rowse 1988). Con la aprobación de la Ley de Título de Propiedad Nativo (1993) ocurrió algo similar, llegando esta a reconocer que el "título nativo" podría haber perdurado, al mismo tiempo que facilitaba los medios para que esta interrogante sea evaluada en instancias particulares. Sin embargo, no fue una medida expresa de reconocimiento, sino parcialmente preventiva: las conclusiones legales del título comunal nativo en una isla del Estrecho de Torres, entre Papúa Nueva Guinea y Australia (el caso Mabo de 1992), crearon una atmósfera que, si bien fue celebrada por algunos, fue vista por otros como que creaban "incertidumbre" y requerían una gestión estatutaria. Se ha dado una comprensión de la consubstancialidad aboriginal con la tierra y, al mismo tiempo, una lucha para frenar lo que podrían ser las consecuencias de un reconocimiento general de la condición de "aborigen sin tierras".

Ciertas formas obvias de explicar la centralidad de la lucha por la tierra, si bien relevantes, son en sí mismas insuficientes para entenderla. Algunas pueden despreciar su acuñación, y percibir la intensidad de la preocupación por los derechos sobre la tierra como una consecuencia de la mucha tierra con la que Australia puede negociar al respecto; pero la intensidad de la lucha ha demostrado que la tierra no es entregada libremente. Otros podrían percibir el énfasis como una consecuencia natural del carácter y la intensidad de la relación de los aborígenes con la tierra; pero es improbable que el énfasis en el apego y los "derechos sobre la tierra" pueda ser interpretado simplemente como una iniciativa indígena o una interpretación directa de las prioridades indígenas. Cerca del 50 por ciento de quienes fueron censados como indígenas en el 2001, viven en, o cerca de, ciudades importantes (aunque es igualmente importante que los pueblos indígenas representen cerca de la mitad de aquellos que residen en zonas remotas de Australia).[5] No se puede suponer un único tipo de relación de los pueblos

5. ATSIC (2003: 48) cita la cifra de 458.520 para el 2001, de la Oficina de Estadística Australiana referida al total de población indígena australiana, y brinda las siguientes cifras y porcentajes: ciudades principales, 138.494, el 30 por ciento del total de la población

indígenas con el país. Tampoco es probable que los pueblos indígenas por sí mismos proyecten un único tipo de representación, aunque sin duda muchos profesen un fuerte apego al país. En cualquier caso, adopto el punto de vista de Jones y Hill-Burnett (1982: 235) de que aunque "la cultura es una parte importante del proceso [de etnogénesis, o de surgimiento de la identidad], el rol que juega no es ni simple ni directo". Es importante distinguir entre las expresiones de apego de los pueblos y grupos indígenas a las tierras, y los énfasis nacionales "transvalorizados" sobre la consubstancialidad con "la tierra" (cf. Tambiah 1996: 192), los que no pueden ser interpretados como una expresión indígena no mediada.

Algunos teóricos se sienten inclinados a sugerir que las orientaciones de política relativas al lugar y a la territorialidad, han sido propuestas principalmente por los propios pueblos indígenas. Escobar (2001), por ejemplo, denomina "localización defensiva" a la construcción de barreras en torno al lugar por parte de los pueblos indígenas. Castree usa la frase "localismo fuerte" para la noción de un proyecto de lugar "excluyente", "buscado a expensas de agrupaciones no indígenas más amplias dentro y fuera de las fronteras nacionales" (2004: 163). Tales versiones son aplicables en algunos contextos. Pero a pesar de algunos pareceres populistas australianos, que defienden los derechos sobre la tierra en esos términos (o unos que involucran la manipulación de los pueblos e intereses indígenas por otros), la "localización defensiva" indígena no es un análisis apropiado de las versiones australianas de los derechos sobre la tierra. Una razón importante del porqué de esto, es la falta de resonancia de las opiniones indígenas a lo largo de la historia del asentamiento. Consideremos algunos ejemplos de la disparidad existente entre las que más parecen ser muestras de intención de autoría indígena *versus* las otras.

En una serie de casos bien documentados, los aborígenes ubicados en las zonas australianas de colonización temprana, demandaron tierras como un asunto de derecho junto con su propósito de lograr un modo de vida agrario a partir de su asentamiento colonial temprano (véanse, e. g., Barwick 1998; Goodall 1996). En la emblemática marcha gurindji de la década de 1960, los trabajadores aboriginales sometidos a lo largo de muchos años a pésimas condiciones de vida en la hacienda ganadera Wave Hill, de propiedad de ingleses y ubicada en el noroeste del Territorio del Norte, inicialmente concibieron su incipiente lucha como una por mejores condiciones, mejores salarios y por derechos de "ciudadanía". En la década de 1960, la ampliación de la "ciudadanía" o de los "derechos ciudadanos" a los

---

indígena; regiones del interior, 92.988, el 20,3 por ciento; regiones externas, 105.875, el 23,1 por ciento; remotas, 40.161, el 8,8 por ciento; muy remotas, 81.002, el 17,7 por ciento.

aborígenes, por lo general, fue vista como la manera progresiva de avanzar en la gestión de los asuntos indígenas, pero se esperaba entonces que facilitara una asimilación más o menos rápida a la forma de vida australiana "prevaleciente". Aunque los aborígenes de Wave Hill probablemente no se expresaron en esos términos, deseaban claramente tener los medios para lograr una subsistencia independiente. Eventualmente, los trabajadores de Wave Hill demandaron también una porción de tierra del arriendo de Wave Hill donde planeaban establecer su propia empresa ganadera.[6] Sus demandas originales por mejores condiciones se transformaron en una nueva demanda mucho más amplia por "derecho sobre la tierra", la que, si bien hacía eco de las comprensiones gurindji sobre su relación con el país, fue parcialmente de origen externo en su concepción y organización. A lo largo de su lucha, los aborígenes de Wave Hill contaron con la asesoría de los miembros del sindicato y del Partido Comunista Australiano (Attwood 2003: 187-190, 260-282; Hardy 1968), un hecho que en parte da cuenta del énfasis sindicalista en sus demandas iniciales. La concepción de los "derechos sobre la tierra" como originada en, y soporte de, una cultura distintivamente aboriginal, es más reciente y tiende a ser formulada como un asunto de principios y moralidad, alejada de consideraciones prácticas.

Los ejemplos mencionados muestran que los pueblos aboriginales también se inclinaban, en parte, a conceptualizar la restitución de la tierra como un asunto de derecho de propiedad y justicia, pero también como un medio de subsistencia. En distintos momentos, se realizaron esfuerzos de política para vincular explícitamente las preocupaciones de la subsistencia diaria con los derechos sobre la tierra. Como ya se ha mencionado, la formulación inicial del proyecto de ley federal de derechos sobre la tierra a mediados de la década de 1970, incluyó la entrega de tierra sobre la base de "necesidades" (Merlan 1994);[7] pero esta fue desestimada por ser muy contenciosa y políticamente difícil de lograr: si los pueblos son simplemente "necesitados", ¿cómo se diferencian de otras gentes necesitadas?, ¿qué derecho de propiedad pueden demostrar? En 1974, el gobierno

---

6. Todas las propiedades pastoriles del Territorio del Norte se mantienen como arriendos de plazo variable y con posibilidad de extenderse al expirar los contratos si se demuestra el cumplimiento del convenio.

7. El juez Woodward, quien presidió el caso Yirrkala, cuando posteriormente fue designado para presidir una comisión de investigación para informar sobre la forma en la que se podría entregar la tierra a los pueblos aboriginales, señaló que era poco útil reconocer las demandas por tierras a menos que a los pueblos aboriginales se les entregase también fondos para que hiciesen uso de esa tierra. Esta forma de hablar abiertamente acerca de las "practicidades", no era típica de los pronunciamientos de alto nivel del gobierno que favorecían los derechos sobre la tierra.

federal financió la Comisión del Fondo para la Tierra Aboriginal con el fin de comprar tierras para los grupos corporativos aboriginales. El posterior Fondo para la Tierra Indígena creado por el gobierno del Partido Laboral de Keating en la década de 1990 (al tiempo que se formulaba un "paquete de justicia social" más amplio), pretendió facilitar la compra de tierras para aquellos indígenas que difícilmente se beneficiarían de las demandas por la tierra, del título de propiedad nativo o de otras medidas que requerían la demostración de relaciones continuas, basadas en la tradición, con la tierra. Sin embargo, las presiones que surgieron a consecuencia de los modos de planificación, financiamiento y responsabilidad de rendir cuentas del gobierno, han inclinado, de manera demostrable, algunos proyectos desarrollados a partir de la tierra, orientándolos hacia grandes operaciones irreales de tendencia comercial, ahí donde los propios aborígenes hubieran tenido algo mucho más sencillo, orientado localmente y vinculado a su experiencia previa (véanse Cowlishaw 1999; Thiele 1982).

La conexión entre el derecho al título de propiedad (como "poseedor tradicional" o "tenedor de título nativo") y los temas de recursos e ingresos, ha sido uno de los asuntos más acalorados y contenciosos en relación con las demandas y concesiones de tierra entre los pueblos indígenas locales. Esto debe verse a la luz del hecho de que incluso la tierra concedida a través de los procesos del derecho sobre la tierra, se mantiene, de muchas maneras, permeable a las intervenciones externas de diversos tipos. Conceptualmente, "el dominio aboriginal inalienable", que resulta de la concesión a través del proceso de derechos sobre la tierra del Territorio del Norte, es inherentemente permeable por cuanto los derechos sobre el mineral del subsuelo, si bien sujetos a la negociación de regalías, se mantienen para la Corona Británica (lo que es válido para todas las tierras en Australia). Sin embargo, las negociaciones pueden dar como resultado una serie de beneficios. La otra cara de esta moneda es que muchos grupos aboriginales son ágiles para la exploración y, en ciertos casos, también para llevar a cabo el desarrollo minero (cuando esto no tropieza con objeciones locales sobre terrenos particulares). En muchas ocasiones, la negociación de posibles desarrollos ha revelado una diversidad de opiniones acerca de la conexión a lugares, las condiciones aceptables de explotación y una intensa lucha entre los pueblos indígenas por los criterios y niveles del derecho a participar y beneficiarse. Ellos ven estos temas de "cultura" e identidad como fundamentales, pero tales luchas con frecuencia provocan comentarios adversos de observadores que han internalizado una visión culturalista etérea de las relaciones indígenas con la tierra.

Todo esto apunta hacia la compleja producción de la conexión a la tierra como un tema indígena. La pregunta, "¿Qué es la indigeneidad?" es complicada, y no solo en el ámbito censal (Castree 2004; Niezen 2000); lo

mismo ocurre con la pregunta acerca de si la conexión a la tierra podría formularse como un asunto indígena y cómo.

Los procesos de derechos sobre la tierra han producido resultados notables —cerca de la mitad del Territorio del Norte es de dominio aboriginal absoluto e inalienable. En general, los resultados del título de propiedad nativo se han ampliado y han sido menos álgidos.[8] Pero el éxito para quienes pueden lograr el título, podría privar de derechos y ser desempoderante para aquellos que no pueden demostrar el tipo apropiado de relación; y, así mismo, para quienes, pudiendo demostrar tal relación con la tierra al verse presionados, no tienen un imperativo para hacerlo y, por lo tanto, también podrían ser discriminados como deficientes (véanse ejemplos en Merlan 1995, 1998; Povinelli 2002).

Desde la década de 1970, los derechos sobre la tierra se han convertido en un asunto indígena en circunstancias de presión y con frecuencia adversas. Considerado por algunos como un tema de legitimidad nacional, la restitución de la tierra a los aborígenes es vista por otros como un riesgo para la soberanía del Estado australiano. La aprobación del título nativo ha sido entendida por algunos como que levanta el fantasma de que toda Australia podría ser considerada como "tierra aboriginal". A pesar de algunos de estos puntos de vista, por lo general, los políticos se han mostrado pragmáticos con respecto a lo que el electorado podría aceptar. Y a pesar de las afirmaciones de algunos acerca de que la relación con la tierra es inherente a la cultura aboriginal, la formas de los derechos sobre la tierra y el título nativo levantan reiteradamente cuestionamientos entre el electorado con relación al "trato especial". Desde fines de la década de 1960, ha habido una afirmación militante y, por lo menos, una aceptación nacional parcial del punto de vista de que es imposible la redención indígena sin derechos sobre la tierra. Pero al mismo tiempo, ha tenido cierta prevalencia una idea vinculada pero diferente, aquella de que el otorgamiento de tierras a los aborígenes podría, en sí mismo, ser restaurador y les permitiría vivir una vida mejor. Especialmente en los últimos años, informes permanentes acerca de las terribles condiciones de vida de los aboriginales, han respaldado el escepticismo acerca de los valores prácticos y restauradores de los derechos sobre la tierra, y han estimulado una renovada expresión de perspectivas sobre que los derechos aborígenes a la tierra no deberían ser diferentes a los de cualquier otra persona (e. g., Howson 2005).

---

8. Para cifras y detalles de las resoluciones, véase la página web del National Native Title Tribunal (<http://www.nntt.gov.au>). Hasta el 24 de julio del 2006, se habían resuelto 87 demandas de títulos de propiedad nativos (60 positivas y 27 negativas), entre cientos de solicitudes recibidas (con títulos, sin títulos, solicitudes de compensación).

A lo largo de las últimas décadas, la constitución de los "derechos sobre la tierra" como un tema indígena clave, se ha logrado generalizando, "eterealizando" y esencializando las nociones de la relación de los aborígenes con la tierra, y mediante la restauración del derecho sobre la tierra como algo crucial para la identidad y redención indígenas, así como para la legitimidad nacional. Las formas de lucha han visto impulsada la construcción de los derechos sobre la tierra en una dirección culturalista, y se han distanciado de las preguntas acerca de cómo viven y vivirán los pueblos indígenas, que con frecuencia ellas mismas plantearon.

Australia en contexto

El "indigenismo", según la propuesta de Castree (2004: 151), trata sobre el control del lugar; las luchas indigenistas contemporáneas son sobre bienes que están todos vinculados al lugar, incluyendo la propia tierra, los artefactos materiales y los saberes. Existe una inquietud palpable acerca de lo que pueda significar el control en el contexto de las relaciones indígenas-no indígenas en Australia.

Algo característico de Australia es la medida en la que los asuntos aboriginales (o indígenas) ponen el dedo en la llaga: son "negocios inacabados". La sensibilidad se muestra en la denominación "guerras de historia" expresada en los debates recientes respecto a la interpretación histórica. Las historias recientes, que buscan romper lo que el antropólogo William Stanner (1968) llamó el "gran silencio australiano" al sacar a luz el trato colonial a los pueblos indígenas, han sido apodadas como la historia del "brazalete negro". La frase fue acuñada por el historiador australiano Geoffrey Blainey en 1993, y fue empleada de manera aprobatoria pocos años después por el primer ministro de Australia (1996-2006), John Howard. Estas "guerras" son sumamente confrontacionales, es claro que la "historia" involucrada no considera el pasado en términos de su potencial simbólico y práctico. A lo largo de los 35 años transcurridos desde la decisión de Yirrkala, ellas han jugado un rol en el giro desde puntos de vista acerca de la historia de los asentamientos coloniales como ocupaciones de territorios subutilizados, tal vez sin dueños,[9] hasta las visiones prevalecientes (si no universales) de esta ocupación como una que implicó una apropiación colonial. Este cambio se ha visto estimulado por el debate en torno a muchas decisiones legales

9. "Tierra de nadie", esto es, *terra nullius*, es una frase que ha estado circulando como una caracterización de la práctica colonial australiana, pero también ha sido rechazada en el debate contemporáneo por ser anacrónica, no en términos de la comprensión colonial de ella, sino en términos de su actual interpretación.

en Australia y la Mancomunidad sobre temas relacionados (véanse, e. g., la discusión de los casos australianos y canadienses referidos a los derechos sobre la tierra en Nettheim, Myers y Craig 2002: 86-89), y el debate concomitante, que involucra al gobierno, los académicos, los tribunales y otros, acerca de la historia, la memoria y las posibilidades de reconciliación.

Pero al igual que con la formulación de los derechos sobre la tierra, esta historia más reveladora no puede ser generalizada de manera simple como "historia indígena". Es decir, no es la historia mediante la cual una gran mayoría de indígenas contaría su pasado. Muchos de sus propios relatos serían más localistas, inclusivos de su propia cooptación por parte de los colonos y foráneos, y si bien tienen una base moral, serían menos críticos y más abiertos a las cualidades multifacéticas y accesibles de los foráneos, que pasan a ser palpables en una interacción cercana, a pesar de los hechos conocidos sobre su actuación cruel e injusta (Cowlishaw 1999; Hercus y Sutton 1986; Merlan 1978; Rose 1984; Rowse 1987).

El localismo indígena se refiere a lo incompleto o fragmentario de la acción indígena nacional. Algunos de los recuentos antropológicos más incisivos han tratado el localismo y la pequeña escala como una característica esencial de las formaciones sociales indígenas australianas.

El antropólogo Basil Sansom (1982) sostiene que, paradójicamente, el localismo es lo que tienen en común los órdenes sociales a lo largo del continente: "manifestaciones particularistas, experiencia coasociada y una concepción de un conjunto cerrado de otros que son verdadera y realmente los compatriotas de uno". Esta cualidad de pequeña-escala de la vida aboriginal, constituye la "comunalidad aboriginal" continental y "contiene las fuerzas contrapuestas que requerirían ser superadas si se ha de lograr una etnogénesis pan-aboriginal" (Sansom 1982: 135). En esta perspectiva, la construcción de solidaridades indígenas translocales involucraría necesariamente un considerable cambio social. Este cambio, paradójicamente, es en gran parte alcanzado en la medida que los pueblos indígenas se exponen a, e internalizan, perspectivas sociales más amplias al tiempo que relativizan su propia situación en función de ellas.

Jones y Hill-Burnett (1982) denominaron "etnogénesis" al desarrollo de un movimiento panaboriginal en las décadas de 1960 y 1970. Los vínculos internacionales (e. g., con la ONU y otros organismos mundiales) eran más limitados que los de hoy en día. Ellos enfatizaron la tensión entre el localismo y las demandas por una unidad más amplia presente en la generación de una aboriginalidad común y la movilización política. A fines de la década de 1960 y principios de 1970, las posiciones indígenas se centraron más en el ámbito nacional. Si bien algunos eventos fueron indudablemente influyentes (e. g., el establecimiento de una "carpa-embajada" aboriginal frente al la casa del Parlamento el día nacional de Australia en 1972), estos

fueron organizados y llevados a cabo por un pequeño grupo de militantes (Foley 2001; Jones y Hill-Burnett 1982: 222), llamados con frecuencia “activistas urbanos”, y ellos solos no pudieron congregar a sus bases aboriginales de todo el país. El carácter diferente y el distinto peso del tiempo en las relaciones entre colonos e indígenas en distintas partes del continente, han dado como resultado una diferenciación indígena persistente, sustancial. El radicalismo, para la frustración de los activistas “urbanos”, con frecuencia es repudiado y evitado por quienes usualmente son denominados “aborígenes tradición-orientados”. Podría sostenerse que la concertación de las posiciones indígenas es más probable en el diálogo de confrontación con los agentes y organizaciones “de fuera”. Por ejemplo, el gobierno (y, con frecuencia, la población en general) usualmente asume que la unificación de los puntos de vista aborígenes es un “problema” en términos de cuestiones económicas, sanitarias, sociales y políticas, creando así circunstancias que requieren efectivamente, y en oportunidades producen, la unidad de respuesta. En la actualidad es significativo hablar de las dimensiones nacionales de la movilización social indígena solo en estrecha relación con estructuras de apoyo de la sociedad más amplia.

El radicalismo de fines de la década de 1960 mencionado antes, contrasta con, pero también tiene más sentido en términos de, el hecho de que el gobierno australiano estuvo inclinado a asumir un rol controlador en la formación (y disolución) de los grupos políticos representativos de los aborígenes. El gobierno ha buscado consistentemente tratar a los máximos organismos como asesores, antes que concederles poderes ejecutivos (véanse Howard 1977; Rowse 2000; Tatz 1977, entre muchas otras referencias sobre este tema). Esto se demostró recientemente con la disolución, en abril del 2004, de la Comisión Aborigen y de los Isleños del Estrecho de Torres (ATSIC) —la sucesora del Departamento Federal de Asuntos Indígenas, y máximo organismo indígena desde 1989—, y la subsiguiente integración de sus funciones dentro de los departamentos del gobierno. El gobierno ha nombrado a un pequeño grupo consultivo de indígenas de todo el país para ocupar su lugar. Con el tiempo, este control ha reproducido la proclividad de cualquier élite indígena emergente a ser parte, o depender directamente, de las estructuras del gobierno. Jones y Hill-Burnett (1982: 224) sugirieron que un problema clave asociado a esto es “cómo puede una población producir cambios en su estatus cuando la conciencia es controlada por las instituciones de la sociedad mayor” (1982: 239). Yo no aceptaría esa formulación tal cual. Tal como he tratado de demostrar en otro lugar (Merlan 1995, 2005), los esfuerzos por tal “control” con frecuencia se ven disminuidos frente a las formas indígenas de comprensión, las cuales no se establecen en los términos en los que generalmente son presentadas por la prensa y en los espacios públicos de la sociedad dominante. Esta

"otredad"—o falta de sintonía— puede inhibir la habilidad de los pueblos aboriginales para hacer inteligibles sus términos ante un público mayor y lograr resultados que los reflejen.

Si bien es fácil señalar los factores que limitan el crecimiento de la solidaridad política aboriginal, las formas de la "semisoberanía" australiana con respecto al espacio continental y la identidad nacional, juegan un rol en el diseño de las proyecciones de una indigeneidad capaz de generalización y mediación con el gobierno y la sociedad no indígena australiana.

Australia se hizo famosa como un lugar donde ubicar a los convictos británicos, algunos de los cuales no eran tan criminales como los restos y deshechos de la modernización británica y los efectos de sus políticas imperiales de libre comercio y desagrarización. Ese tipo de autocomprensión es hoy, en términos subjetivos, una historia pasada (si bien cautivante) para la mayoría de australianos. Pero el hecho de que Australia ha estado siempre, de esta u otras maneras, directamente moldeada por el juego de las fuerzas internacionales, es algo más inmediatamente relevante. Australia se desarrolló como un tipo particular de colonia, ligada a su sociedad madre casi en dependencia inmediata, total, a partir del crecimiento del comercio mundial de la lana y de la fase británica de "industrialismo textil" y el desplazamiento hacia el hemisferio sur de la ganadería de ovinos laneros. El segundo destino de Australia era el de servir como una "rama geográfica del capitalismo agrario inglés" (McMichael 1984: 243). El pastoralismo y la agricultura han estado distribuidos de manera diferencial según la posibilidad geográfica, y han constituido dos regímenes continentales acumulativos bastante distintos.

Las peculiaridades medioambientales, sociales e históricas de Australia se encuentran todas vinculadas. Australia fue ocupada desde sus costas, y su población (no indígena) vive allí en gran medida. La crianza de ganado, especialmente en el Norte y en el Oeste, ha tendido a superponerse más plenamente con aquellos "espacios abiertos" en los que los sistemas aboriginales de derecho y costumbre eran más posibles de subsistir de manera reconocible en sus necesarias adaptaciones a la sociedad de colonos. A pesar de su tamaño, las relaciones entre la metrópoli australiana y sus áreas remotas han estado siempre sesgadas masivamente hacia lo urbano. Tan solo 40 años después de la ocupación, en la región de Port Philip, la población urbana de Sidney era el doble que la rural. Las áreas costeras urbanas están bastante separadas; la infraestructura en las zonas interiores es escasa. Hoy, siguiendo las tendencias perceptibles desde inicios del siglo XX, la mayoría de áreas metropolitanas del interior está perdiendo población, y algunos aseguran que el interior ha perdido su base poblacional (Cribb 1994). Las áreas de crecimiento son los bordes costeros y metropolitanos. El sistema estatal federalista es altamente centralizado.

El continente es árido o semiárido en siete décimas partes, y limitado para arar (lo que resulta en costos enormes de las prácticas "productivistas" del uso de la tierra, Gray y Lawrence 2001: 140, 143). Ambos regímenes rurales, pastoral y agrícola, a lo largo del tiempo han tenido que enfrentar problemas de mercados, la tiranía de las distancias y la susceptibilidad de pasar a ser propiedad extranjera. La prosperidad posterior a la Segunda Guerra Mundial en el sector agrícola, y el surgimiento del Japón como un importante importador agrícola, contribuyeron al reforzamiento de la orientación australiana al libre mercado, así como a su dependencia del mercado, y al impacto directo de los procesos mundiales sobre las relaciones productivas y sociales locales. Ha sido notorio el retroceso de la producción extensiva de mercancías agropecuarias en partes del continente, y la conversión, donde fue posible, a los regimenes de parques de "amenidades" y turismo (Holmes 1996; Merlan 1999). La minería, la industria extractiva por excelencia, continúa siendo de lejos el más grande sector australiano de inversión extranjera directa.

De maneras cambiantes a través del tiempo, estas relaciones especializadas y productivistas con el continente australiano, se han prestado prontamente a fantasías sobre la indigeneidad originaria, centradas más en áreas remotas que en las zonas cercanas a los asentamientos de colonos (aunque existen variaciones, tales como la representación de la "tradicionalidad" persistente debajo de la Sidney metropolitana en la película *The last wave* [Weir 1977]). Estas visiones están permeadas por ciertas fantasías acerca de la condición de ser persona indígena (incluso así se haya convertido en algo políticamente incorrecto el decirlo). Los australianos siempre han fantaseado sobre la aboriginalidad "no domesticada", y se imaginan su continuidad en las áreas remotas. En cierta medida, esto ha desviado la atención pública de las condiciones de vida cambiantes, reales, y a menudo deplorables, de los pueblos indígenas de zonas remotas (pero, en años recientes, las representaciones de esto se han vuelto más insistentes y difíciles de disipar). Existe, pues, una susceptibilidad ante las nociones de ocupación indígena del continente en "términos indígenas", impidiendo (desde el punto de vista de muchos) la legitimidad de estilos de vida y tecnologías modificados. Las nociones de indigeneidad continental se centran, en términos de representación, en la población de las áreas remotas, cuya particularidad fenotípica y cultural la hace más claramente identificable por el público en general como una continuidad "auténtica" de la población precolonial. Sobre tales pueblos indígenas se proyectan nociones de máxima diferencia, en comparación con la sociedad más amplia y su ocupación de la tierra. (Sin embargo, el punto de vista sobre los aborígenes acerca de que viven en términos de relaciones conservadoras, no transformadoras, con el país, en ocasiones hoy en día es ridiculizado como anacrónico).

Sobre estas bases algo problemáticas —desesperanza y celebración de las cualidades ajenas e inextricables del continente, y los aborígenes como estando "ahí afuera" y siendo cultural y físicamente diferentes—, los "derechos sobre la tierra" han sido capaces de servir como un símbolo cultural colectivo para los pueblos indígenas y no indígenas, y (con cierta mayor dificultad), en la práctica, como objeto de lucha. Sin embargo, en un momento más temprano, y articulada con más claridad por los activistas indígenas urbanos como un reclamo político, la demanda basada en las "necesidades" y la protesta política ha sido traducida repetidas veces en representaciones nacionales del apego indígena al país, ofreciendo de este modo una visión más bien metafísica del indígena autóctono. Paradójicamente, las formas institucionalizadas de derechos sobre la tierra alcanzadas sobre la base de estas luchas, rápidamente resultaron sirviendo, de manera problemática, para forzar la exposición (e. g., a través de las demandas y los procesos legales y administrativos del título nativo) de lo que parece ser, de acuerdo con el criterio público establecido, lo "inauténtico", lo "insuficiente" según el criterio tradicionalista (Merlan 1998; Povinelli 1993).

En contraste con esta visión "nativizadora" del continente, la historia de la gobernanza y del asentamiento en Australia siempre ha estado ampliamente modulada por un bien pensado economismo liberal (Collins 1985, caracteriza de manera sugerente a Australia como "benthamita" —utilitaria, legalista y positivista—), que controla su capacidad social y cultural para reconocer y valorar la diferencia tal como la que representan los aborígenes, ya sea fantaseada o apreciada más objetivamente. La formulación del título indígena bajo la Ley de Derechos sobre la Tierra en el Territorio del Norte como "posesión plena inalienable", consagra una relación inmemorial con la tierra. (Esto también impide que sea vendida, así como el completo desplazamiento de los aborígenes de ella). En términos de lo que muchas personas y organizaciones ven como el mundo "real", esta visión de propiedad es criticada como singular y como una supuesta barrera a la actividad económica. En un futuro cercano, las objeciones a los derechos sobre la tierra consagrados hasta ahora, pueden llegar a tener un significado renovado, a medida que —dada la actual situación de crisis energética— la exportación de uranio en gran escala retorne en el horizonte político, teniendo en cuenta que muchas de las reservas conocidas se encuentran en partes del Territorio del Norte y en las áreas remotas de Australia donde los aborígenes tienen ya sea el título de posesión plena o formas de interés alcanzables.

Los tipos indígena y no indígena de relación con la tierra con frecuencia son considerados polos opuestos e irreconciliables. En la práctica, algunas veces lo son (Merlan 1991). Los énfasis más recientes en los acuerdos regionales y asociativos entre las organizaciones aboriginales y el gobierno, han

producido modelos productivos y cooperativos en ciertas instancias (véase ATSIC 2003: 222 ss.). Benthamita o no, estos ejemplifican las posibilidades de un acercamiento a una negociación de intereses moderada y enfocada en resultados. La discusión futura en estos términos (si no más opuestos) parece estar sujeta a la introducción de interrogantes sobre la posibilidad de que la tierra que está en manos de los aboriginales sea convertida en mercancía y, por lo tanto, capaz de ser puesta más directamente dentro de los términos productivistas del asentamiento colonial australiano. Tales preguntas podrán ser planteadas en el futuro por los pueblos indígenas así como por los no indígenas.

Implicancias

Al caracterizar a la indigeneidad como emergente, relativa e "interpelativa", Castree también reconoce que la reciente expansión de la interconexión y solidaridad translocal, representa un cambio de escala e intensidad de la actividad; y que tal extensión "establece una comunalidad entre las diferencias manifiestas" (2004: 153).

La particular construcción australiana de los derechos sobre la tierra como un tema indígena, siempre contencioso y nunca aceptado sin reservas por la población más amplia, ha sido moldeada en las interacciones entre las personas y agencias indígenas y no indígenas. Ha dependido de las representaciones de los aborígenes y de sus relaciones con la tierra en términos tradicionalistas y esencialistas. He bosquejado algunos antecedentes de la susceptibilidad e inclinación nacionales hacia dichos términos, así como de la oposición frente a ellos.

Los derechos sobre la tierra (incluido, para estos propósitos, también el título nativo) de alguna manera han posibilitado grandes logros prácticos, han ocasionado cambios reales en la conciencia y el reconocimiento nacionales con respecto a los pueblos indígenas, y han jugado un rol, con consecuencias positivas y negativas, en el reforzamiento y en el debate sobre las políticas de identidad presentes entre los propios pueblos indígenas. Pero los derechos sobre la tierra también han reforzado ideas, ya bastante sólidas y limitantes dentro de la sociedad australiana, relativas a la auténtica identidad y ser aboriginales como necesariamente vinculada a la tierra, o, de otro manera, como teniendo un menor valor; y han postergado el reconocimiento de las formas en las que —ahora que los pueblos indígenas ya no dependen principalmente de la tierra para su subsistencia diaria— sus relaciones con ella se han recontextualizado y relativizado hacia otros aspectos de sus vidas. En tiempos recientes, es más posible decir abiertamente que ninguna devolución de la tierra a los pueblos indígenas será, por sí misma, restauradora en la magnitud —o precisamente en las

formas— imaginada en un inicio por los defensores de los derechos sobre la tierra. Existe un llamado angustiado por la mejora de las condiciones sociales indígenas, las cuales probablemente no serán tan "tradicionales" como el resto de Australia puede imaginarse, ni tan plenamente "asimiladas" a las formas de vida predominantes en Australia como algunos quisieran.

Recientemente, algunos líderes indígenas han moderado su énfasis en las peculiaridades indígenas como la base de la supervivencia (cultural), y se han enfocado en nociones de responsabilidad, subsistencia, necesidad de un compromiso social productivo, así como en detalles fundamentales de las operaciones bancarias, la crianza, la planificación familiar y otros temas cotidianos (Pearson 2000). Algunos de los que abrazan esta reorientación son criticados como que "suenan" a los conservadores que han dominado el ambiente político federal por una década, virtualmente sin oposición. En Australia, desde cerca de mediados de la década de 1990, el régimen conservador gobernante buscó abandonar el énfasis en los "derechos indígenas" y la diferencia cultural, para comprometerse con los pueblos indígenas a partir de lo que se ha denominado "reconciliación práctica" (Grattan 2000). Para muchos, esto suena incómodo al igual que la rúbrica política de "asimilación", que predominó en la década de 1960, antes de la era de la "autodeterminación" y de la intensificación asociada con la preocupación por la diferencia, en medio de la cual floreció la noción culturalista del aboriginal sin tierra. Las disparidades entre las prioridades indígenas específicas locales, y aquellas prioridades de los pueblos indígenas moldeadas más directamente por perspectivas nacionales e internacionales más amplias, es un tema constante de negociación (y en ocasiones de incomprensión) entre los miembros de las comunidades locales y los pueblos indígenas y no indígenas que les aconsejan desde bases organizacionales que tienen un punto de apoyo en el circuito más amplio del indigenismo.

Persiste la usual paradoja poscolonial sobre que la pertenencia indígena se convierte en reconocible para los gobiernos únicamente después de la expropiación a los indígenas. Los australianos indígenas y no indígenas continúan trabajando a través de significados simbólicos y prácticos de las relaciones con la tierra de formas que son forjadas por la situación histórica mundial y contemporánea de Australia, y que no son simplemente interpretables como una expresión de los intereses y objetivos indígenas.

Bibliografía

ATSIC
2003 *Aboriginal and Torres Strait Islander Commission Report 2002-2003* (ATSIC). Woden: Commonwealth of Australia.

Attwood, B.
1988 *The making of the Aborigines*. Boston: Allen y Unwin.

2003 *Rights for Aborigines*. Crows Nest, New South Wales: Allen and Unwin.

Baker, R.
1999 *Land is life: from bush to town, the story of the Yanyuwa people*. Sydney: Allen and Unwin.

Barwick, D.
1998 "Rebellion at Coranderrk". En Barwick, L. y R. E. Barwick, eds., *Canberra: Aboriginal history*.

Beckett, J.
1988 "The past in the present; the present in the past: constructing a national aboriginality". En Beckett, J. R., ed., *Past and present: the construction of aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Bennett, S.
1989 *Aborigines and political power*. Sydney: Allen and Unwin.

Castree, N.
2004 "Differential geographies: place, indigenous rights and 'local' resources". En *Political Geography* 23 (2): 133-167.

Chatwin, B.
1987 *The songlines*. Londres: Jonathan Cape.

Collins, H.
1985 "Political ideology in Australia: the distinctiveness of a Benthamite society". En *Daedalus* 114: 147-169.

Cowlishaw, G.
1999 *Rednecks, eggheads and blackfellas: a study of racial power and intimacy in Australia*. Sydney: Allen and Unwin.

Cribb
1994 "Farewell to the heartland". En *Australian Magazine*, febrero: 11-16.

Curthoys, A.
2002 *Freedom ride: a freedom rider remembers*. Sydney: Allen and Unwin.

Dodson, M.
1995 *Indigenous social justice: a submission to the Parliament of the Commonwealth of Australia on the social justice package*. Sydney: Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice Commission.

ESCOBAR, A.
2001 "Culture sits in places". En *Political Geography* 20 (2): 139-144.

FOLEY, G.
2001 "Black power in Redfern 1968-1972". The Koori History Website. Disponible en: <http://www.kooriweb.org/foley/essays/essay_1.html> (consulta el 29 de diciembre 2006).

GLASKIN, K.
2002 "Claiming country: a case study of historical legacy and transition in the Native title context". Tesis doctoral, Departamento de Arqueología y Antropología, The Australian National University.

GOODALL, H.
1996 *Invasion to embassy: land in aboriginal politics in New South Wales 1770-1972*. St. Leonards: Allen and Unwin – Black Books.

GRATTAN, M., ed.
2000 *Reconciliation: essays on Australian reconciliation*. Melbourne: Bookman Press.

GRAY, I. y G. LAWRENCE
2001 *A future for regional Australia: escaping global misfortune.* Nueva York: Cambridge University Press.

HACKING, I.
1998 "On being more literal about construction". En Velody, I. y R. Williams, eds., *The politics of constructionism*. Londres: Sage.

HARDY, F.
1968 *The unlucky Australians*. Melbourne: Thomas Nelson Rigby.

HERCUS, L. y P. SUTTON, eds.
1986 *This is what happened: historical narratives by Aborigines*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

HIRTZ, F.
2003 "It takes modern means to be traditional: on recognizing indigenous cultural communities in the Philippines". En *Development and Change* 34 (5): 887-914.

HOLMES, J.
1996 "From commodity values towards amenity values in the northern frontier". En *Journal of Australian Studies* 49: 97-104.

Howard, M.
1977 "Aboriginal political change in an urban setting: the NACC election in Perth". En Berndt, R. M., ed., *Aborigines and change*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Howson, P.
2005 "Aboriginal land rights: the next battle ground". En *Quadrant Magazine* 49 (6), julio. Disponible en: <http://www.quadrant.org.au> (consulta el 29 de diciembre 2006).

Jones, D. y J. Hill-Burnett
1982 "The political context of ethnogenesis: an Australian example". En Howard, M., ed., *Aboriginal power in Australian society*. St. Lucia: University of Queensland Press.

Maddock, K.
1991 "Metamorphosis of the sacred in Australia". En *Australian Journal of Anthropology* 2 (2): 213-232.

McMichael, P.
1984 *Settlers and the agrarian question: foundations of capitalism in colonial Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merlan, F.
1978 "Making people quiet in the pastoral north: reminiscences of Elsey Station". En *Journal of Aboriginal History* 1 (2): 70-106.

1991 "The limits of cultural constructionism: the case of Coronation Hill". En *Oceania* 61: 341-352.

1994 "Entitlement and need: concepts underlying and in land rights and native title acts". En Edmunds, M., ed., *Claims to knowledge, claims to country*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, Native Title Unit.

1995 "The regimentation of customary practice: from Northern Territory land claims to Mabo". En *Australian Journal of Anthropology* 6: 64-82.

1998 *Caging the rainbow: places, politics and Aborigines in a North Australian town*. Honolulú: University of Hawaii Press.

1999 "Attitudinal and structural change in indigenous and settler relations to land". En Manderson, L., ed., *Reconciliation: voices from the academy*. Occasional Paper Series 2. Canberra: Academy of the Social Sciences in Australia.

2005 "Indigenous movements in Australia". En *Annual Reviews in Anthropology* 34: 473-494.

Miller, J.
1985 *A will to win: the heroic resistance, survival and triumph of black Australia*. Londres: Angus and Robertson.

Morgan, M.
2004 *Mutant message down under*. Edición del décimo aniversario. Nueva York: HarperCollins.

Munn, N.
1970 "The transformation of subjects into objects in Walbiri and Pitjantjatjara myth". En R. M. Berndt, ed., *Australian Aboriginal anthropology*. Perth: University of Western Australia.

Nettheim, G., G. D. Meyers y D. Craig
2002 *Indigenous peoples and governance structures: a comparative analysis of land and resource management rights*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies.

Niezen, R.
2000 "Recognizing indigenism: Canadian unity and the international movement of indigenous peoples". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 119-148.

2003 *The origins of indigenism: human rights and the politics of identity*. Berkeley: University of California Press.

Pearson, N.
2000 "Our right to take responsibility". Autopublicación. Disponible en: <eve@capeyork.partnerships.com>.

Povinelli, E.
1993 *Labor's lot: the power, history, and culture of Aboriginal action*. Chicago: University of Chicago.

2002 *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham, NC: Duke University Press.

Roeg, N., director
1971 *Walkabout*. 100 min. Producido por Si Litvinoff, distribuido por Films Incorporated.

Rose, D.
1984 "The saga of Captain Cook: morality in Aboriginal and European law". En *Australian Aboriginal Studies* 2: 24-39.

Rowse, T.
1987 "Were you ever savages? Aboriginal insiders and pastoralists' patronage". En *Oceania* 58 (2): 81-99.

1988 "Middle Australia and the noble savage: a political romance". En Beckett, J. R., ed., *Past and present: the construction of aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

1998 "Aboriginal nomenclature". En Davison, G., J. Hirst y S. Macintyre, eds., *The Oxford Companion to Australian history*. Melbourne: Oxford University Press.

2000 *Obliged to be difficult: Nugget Coomb's legacy in indigenous affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sansom, B.
1982 "The Aboriginal commonality". En Berndt, R. M., ed., *Aboriginal sites, rights and resource development*. Academy of the Social Sciences in Australia. Perth: University of Western Australia Press.

Spencer, B. y F. Gillen
1927 *The Arunta: a study of a Stone Age people*. Londres: Macmillan.

Stanner, W. E. H.
1958 "Continuity and change among the Aborigines". En *The Australian Journal of Science* 21 (5A): 99-109.

1965 "Religion, totemism and symbolism". En Berndt, R. M. y C. H. Berndt, eds., *Aboriginal man in Australia: essays in honours of emeritus professor A. P. Elkin*. Sydney: Angus and Robertson.

1968 *After the dreaming: black and white Australians, an anthropologist's view*. Sydney: Australian Broadcasting Commission Boyer Lectures.

Strehlow, T. G. H.
1965 "Culture, social structure and environment in Aboriginal central Australia". En Berndt, R. M. y C. H. Berndt, eds., *Aboriginal man in Australia*. Sydney: Angus and Robertson.

1970 "Geography and the totemic landscape in central Australia: a functional study". En Berndt, R. M., ed., *Australian aboriginal anthropology*. Nedlands: University of Western Australia.

Tambiah, S.
1996 *Levelling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.

Tatz, C.
1977 "Aborigines: political options and strategies". En Berndt, R. M., ed., *Aborigines and change: Australia in the 70s*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Thiele, S.
1982 *Yugul, an Arnhem Land cattle station*. Darwin: North Australia Research Unit.

Weir, P., director
1977 *The last wave*. 106 min. Producida por McElroy y McElroy Productions, distribuida por United Artists.

Williams, N.
1986 *The Yolngu and their land: a system of land tenure and the fight for its recognition*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Yunupingu, G., ed.
1997 *Our land is our life*. St. Lucia: University of Queensland Press.

Capítulo 5

LA SOBERANÍA TRIBAL CHOCTAW A COMIENZOS DEL SIGLO XXI

Valerie Lambert[1]

> La demanda por la libre determinación se ha convertido en un tema político universal, que abarca desde las organizaciones tribales rivales de Sudáfrica posteriores al apartheid y otras naciones de ese continente, hasta los maoríes de Nueva Zelanda y los aborígenes de Australia, e incluso al movimiento de independencia hawaiano. En cada uno de estos casos, existe una proclividad a comparar las situaciones locales con las de las tribus indias americanas [Estados Unidos] que han alcanzado un alto grado de autonomía económica y política dentro de un sistema constitucional más amplio.
>
> Kersey 1996

Sin duda, muchos pueblos indígenas de todo el mundo buscan un mayor control sobre sus propios asuntos y la disolución de las estructuras de discriminación y desigualdad. Muchos grupos también quieren que los gobiernos de los países en los que viven reconozcan más plenamente —en algunos casos simplemente que acepten— el derecho indígena a la libre determinación. Lo que me da que pensar es la última parte de la afirmación de Kersey: su valoración positiva de los derechos políticos que tienen las tribus indias americanas, junto con la sugerencia de que los pueblos indígenas de todo el mundo podrían estar mirando a Estados Unidos como un modelo de respeto a la autonomía y la soberanía nativas. Analizo aquí el caso particular de una experiencia tribal india de principios del siglo XXI en Estados Unidos, la de los choctaw. Para ello, estudio tres conflictos recientes entre los choctaw y los no indios. El primero está relacionado con la experiencia tribal de los choctaw relativa a la venta de combustibles para motores, el segundo aborda los esfuerzos de la tribu dirigidos a expandir

1. University of North Carolina.

sus empresas de juegos de azar, y el último se refiere a un conflicto por el agua en las tierras originarias de los choctaw al sureste de Oklahoma. Cada uno de estos conflictos ofrece también una visión sobre diversos aspectos de la vida y la historia tribales, y revela una imagen mucho menos optimista del nivel de soberanía choctaw del que podría imaginarse en una época en la que algunos observadores quieren retratar a todas las tribus indias americanas como rebosantes del dinero proveniente de los casinos y con un poder político irrestricto.

Antes de analizar estos conflictos, permítanme presentar ciertos materiales que han dado forma a mi perspectiva sobre los temas abordados en este capítulo, los mismos que fueron obtenidos de mi experiencia de crecer como una choctaw en Oklahoma y de mi experiencia profesional como antropóloga cultural en la Oficina de Asuntos Indígenas (BIA, por sus siglas en inglés). Durante mi juventud en Oklahoma, en ese entonces el estado con mayor población indígena de Estados Unidos, me habría desconcertado la afirmación de que Estados Unidos había aceptado de manera especial nuestra condición de ser distintos. Tanto mis pares como los adultos que me rodeaban en la ciudad de Oklahoma, donde fui criada, se referían a Oklahoma como un lugar indeseable para vivir, y con frecuencia se mencionaba que la razón por la que estábamos en esta parte de Estados Unidos, era porque el gobierno federal había reubicado a la fuerza a nuestras tribus en lo que ahora es Oklahoma, para que los no indios pudieran contar con nuestras fértiles tierras del sudeste del país. Cuando niña pasé muchos veranos en la nación chickasaw, la nación tribal en la que mi abuelo, que tenía ancestros chickasaw y también choctaw, había solicitado parte de su "asignación" de tierras del estado tribal choctaw y chickasaw. La razón por la cual mis parientes habían adquirido estas parcelas de tierra choctaw y chickasaw, según me dijeron, fue porque una ley federal de principios del siglo XX había suprimido los gobiernos de las cinco tribus "civilizadas" —una de ellas la choctaw —, y había asignado la propiedad individual de sus tierras a los miembros de la tribu en un esfuerzo por disolver a estas cinco tribus "civilizadas". A lo largo de los últimos años del siglo XIX, muchas otras tribus de Estados Unidos estuvieron sujetas a una legislación similar.

Tengo gratos recuerdos de un día soleado de agosto, cuando mi hermana y yo, recostadas en el cerco que rodeaba un tranquilo sendero rural, mirábamos al ganado color marrón pastando en las colinas de la parcela que le fue asignada a mi abuelo. No obstante, el ganado que veíamos no era el de mi abuelo y ni siquiera el de mi padre. Era propiedad de un ranchero blanco que había adquirido nuestra parcela. Mi hermana y yo nos habíamos recostado en el cerco, no desde la parte interior del cerco, sino desde el lado que daba a la carretera. Nuestra familia no fue la única que perdió la parcela. Miles de miembros de las cinco tribus "civilizadas" fuimos despojados de

las parcelas por los no indígenas como resultado de leyes federales de inicios del siglo XX. Para los niños choctaw y chickasaw, así como para muchos otros niños indígenas en Oklahoma, la lección fue clara: la relación federal nos despojó —en gran medida— no solo una, sino dos veces. En esa época, la única evidencia que pude percibir de una aceptación federal de nuestro ser distintos radicaba en el hecho de que el gobierno de Estados Unidos nos permitía tener un jefe para que nos ayudara a administrar las 4000 hectáreas que todavía estaban bajo el control tribal. Siendo yo pequeña, a fines de los años 1960, a los choctaw se nos prohibió, por ley, elegir a este jefe. En esa época y hasta 1970, el gobierno de Estados Unidos designó a los jefes de las cinco tribus "civilizadas".

Unos 15 años después de salir de Oklahoma para asistir a la universidad y a la escuela de posgrado, fui contratada para trabajar como antropóloga cultural en la BIA, un organismo que en los últimos años ha tenido un equipo constituido casi totalmente por indios. Acepté este puesto en parte porque estaba fascinada por las políticas federales indias y el proceso de formulación de políticas con respecto a los asuntos indios. Un segundo factor fue mi fuerte deseo de analizar críticamente lo que había dentro de la "caja negra" que es la BIA, un organismo que ha sido, y sigue siendo, de tremenda importancia política y simbólica para los indios. Trabajé en la oficina central de la BIA en Washington, D. C., bajo el mando de dos subsecretarios de asuntos indígenas: Ada Deer, una trabajadora social y activista india menominee que ha encabezado un exitoso movimiento para restablecer a su tribu después de que el gobierno federal la devastara, y Kevin Gover, un abogado pawnee de Oklahoma que ha utilizado su título de abogado y los tribunales de Estados Unidos para defender a las tribus en contra de las violaciones a su soberanía. He visto luchar a estos dos líderes indios contra el Congreso, contra los gobiernos estatales de Estados Unidos y, con menor frecuencia, contra el entonces presidente Bill Clinton, para tratar de hacer cumplir la Federal Trust Obligation ante las tribus de Estados Unidos y para promover la soberanía y el derecho a la libre determinación de las entonces 561 tribus indígenas reconocidas federalmente en ese país.

Deer y Gover asumieron la soberanía tribal como lo hicieron la mayoría de los líderes tribales de su tiempo —entre otras cosas, como un conjunto de derechos inherentes. Sostuvieron que Estados Unidos está obligado por tratados, por su Constitución, por la ley federal y por las políticas federales indias, a proteger a las tribus reconocidas federalmente frente a la usurpación de su soberanía, a proteger las propiedades de las tribus, a brindar asistencia técnica a los gobiernos tribales, a proporcionar beneficios educativos y de salud a los miembros de las tribus, y a promover condiciones que les permitan un ejercicio más pleno de su soberanía. Junto con esto, ellos defendieron lo que describen como los derechos inherentes de

las tribus indígenas a elegir a sus propios líderes, decidir quiénes son sus miembros, mantener las fuerzas policiales tribales, recaudar impuestos, regular la propiedad en virtud de la jurisdicción tribal, controlar la conducta de sus miembros de acuerdo a las ordenanzas tribales, regular las relaciones domésticas de los miembros y administrar justicia. Ambos, Deer y Mover, manifestaron claramente a su personal que bajo su mandato se le otorgaría el más alto nivel de respeto al conjunto de derechos inherentes que constituyen la soberanía tribal, y esperaban que el equipo conociera ampliamente la base jurídica y política del estatus especial de las tribus indias. Para el equipo de la BIA, el mensaje era claro: Estados Unidos se ha construido sobre los principios jurídicos y políticos de la aceptación política de las tribus indias y de la soberanía tribal. Muchos miembros de la BIA veían esta aceptación como significativa. Algunos incluso decían que la veían como algo que excedía cualquier aceptación que hubiera existido en cualquier lugar del mundo en cualquier momento.

La distinción, en ocasiones arbitraria, entre las tribus reconocidas y no reconocidas federalmente, enmarcó todo el trabajo de la BIA. En la oficina, yo era una de las doce personas del equipo cuya principal responsabilidad tenía que ver con individuos y grupos que existían fuera de lo que la BIA llamaba su "población a la que da servicio". Como parte de la Subdivisión de Aceptación e Investigación (BAR, por sus siglas en inglés), ahora denominada Oficina Federal de Aceptación (OFA), yo evaluaba las peticiones de los grupos que buscaban el reconocimiento federal como tribus indias a través de lo que se conoce como el proceso de aceptación federal. La existencia de este proceso apunta al hecho de que la aceptación federal de las tribus se limita casi exclusivamente a grupos a los cuales el gobierno de Estados Unidos reconoce como tribus indias, y a individuos a los cuales las tribus reconocidas federalmente reconocen como sus miembros o sus ciudadanos. Muchos miembros de las tribus reconocidas federalmente encuentran que esta limitación y demarcación no tiene problemas, a pesar de que contribuye a legitimar un rol federal permanente en la decisión sobre quién es y quién no es indio. Esta contribución se explica en parte por la amplia fetichización, que se inicia a fines del siglo XX, de la categoría "tribu reconocida por el gobierno federal", entre los miembros de las tribus que actualmente tienen esta categoría.

La sección en la que trabajé formaba parte de la Oficina de Servicios del Gobierno Tribal de la BIA. En parte por esto, mis obligaciones incluían algunos trabajos para defender los derechos soberanos de las tribus reconocidas federalmente. Los siguientes ejemplos de las pequeñas acciones que desarrollé, ilustran los usos prácticos que se hace en la BIA de una retórica de la soberanía que hace hincapié en la aceptación federal de las tribus reconocidas y sostiene que el gobierno de Estados Unidos mantiene

políticas estrictamente de libre determinación y de respeto de la soberanía y los derechos tribales. Un día después de una reunión, regresé a mi oficina y encontré un mensaje de voz de una persona que afirmaba que le estaba siendo negada injustamente la pertenencia a una tribu que yo sabía que había sido reconocida por el gobierno federal. La persona señaló que vivía en la reserva y que reunía los requisitos para formar parte de la tribu, tal como estaban definidos en la Constitución de la tribu. Sin embargo, la tribu supuestamente se había negado a emitirle su tarjeta de miembro tribal y le dijo que no podía votar en las siguientes elecciones tribales. Señaló que las razones eran "políticas", pues había estado haciendo campaña por el adversario del jefe de la tribu. La persona que llamó pidió que la BIA le recordara al jefe que el acto de prohibirle a un miembro habilitado su derecho a formar parte de la tribu violaba la Constitución de la tribu, un documento que el jefe había jurado defender. En suma, ella pidió que la BIA ejerciera el control sobre el poder de quien ella describía como "el déspota". Mientras me preparaba para responder a esta llamada telefónica, examiné algunos archivos. Me sorprendió un tanto encontrar una gruesa carpeta con cartas de docenas de otras personas que habían hecho las mismas acusaciones respecto de este jefe, y que habían solicitado, así mismo, la intervención de la BIA. Junto a cada una de estas cartas se encontraban las respuestas hechas por mis colegas. Las cartas explicaban que las tribus indígenas son soberanas y tienen jurisdicción exclusiva sobre la definición de sus miembros. La BIA, continuaban, no puede, y no va a intervenir en los asuntos internos de tribus indias soberanas. Hacerlo constituiría una violación de la soberanía de las tribus y una violación del compromiso federal de larga data de respetar la soberanía tribal y sus derechos políticos.

En otra oportunidad, recibí una llamada telefónica de una persona no indígena que estaba enojada pues dijo haberse detenido a comer un refrigerio en la reserva de una tribu —que yo sabía estaba reconocida por el gobierno federal—, y que, por razones que él no reveló, la policía tribal le obligó a abandonar la reserva. "¡Esto es América!", exclamó. "¡Ellos [los miembros de la policía tribal] no pueden hacer eso!". Luego señaló que le había dicho al policía tribal que, tan pronto como regresara de su viaje, los denunciaría, "denunciaría", dijo en voz alta, "¡al propio gobierno de Estados Unidos!". Como portavoz del discurso sobre la soberanía de la BIA, le dije a la persona que estaba llamando que, ciertamente, se trataba de Estados Unidos, un país donde existe un respeto por la soberanía y la libre determinación tribal. Las tribus tienen el derecho, en virtud de su soberanía, de hacer salir a individuos como él de su reserva por cualquier motivo.

En la Oklahoma de mi juventud, la aceptación federal de las tribus parecía ser algo ínfimo. Posiblemente la hubiéramos equiparado a un pequeño abrevadero. En la BIA, la aceptación política de las tribus, a menudo, era

considerada como algo vasto: semejante, tal vez, a un campo de pastoreo. En mi juventud, con frecuencia los que estaban a mi alrededor daban por sentado que Estados Unidos no respetaba la soberanía tribal. En la BIA, el respeto federal de la soberanía tribal, a menudo, se sobrentendía, pero se decía que había comenzado en la década de 1960 con el inicio de lo que los académicos suelen describir como la "era de la libre determinación" de las políticas federales indias. En lo que respecta a esta "era de la libre determinación", una época que continúa hasta la actualidad, muchos en la BIA simplemente dan por sentado que Estados Unidos se ha convertido en un líder mundial en los asuntos referidos al respeto de los derechos y la soberanía indígenas.

Mi investigación en la nación choctaw resaltó una experiencia práctica referida a la soberanía tribal que difiere de manera fundamental de estas dos construcciones. Como he mostrado, existen tres cosas acerca de la soberanía tribal choctaw que no son muy visibles desde lejos y, por lo tanto, podrían ser pasadas por alto, por ejemplo, por los grupos indígenas en otras partes del mundo que buscan información sobre las aceptaciones estructurales de la soberanía y la autonomía de las tribus de Estados Unidos. Lo primero que corre el riesgo de ser omitido es la intensidad y la frecuencia con las que los choctaw padecen la usurpación de su soberanía. Es poco probable que incluso la BIA o la mayoría de los ciudadanos choctaw aprecien cabalmente la cantidad de procesos legales que los choctaw y, sin duda otras tribus, entablan sobre los temas de discrepancia referidos a la soberanía tribal, temas de discrepancia que, como Biolsi (2001) señala, se concentran en el ámbito local.

Menos velada para la ciudadanía choctaw, pero quizás no para la BIA, es una segunda característica de la soberanía choctaw que el siguiente debate pone de relieve: el hecho de que, en el contexto de estas usurpaciones y las maniobras políticas posteriores, la soberanía de la tribu choctaw es reconocida y respetada con menos frecuencia que lo que es puesta en duda, tolerada a regañadientes o incluso desestimada por completo. Los no choctaw suelen oponerse a las definiciones choctaw de ciertas acciones como parte del conjunto de derechos inherentes de la tribu, lo que obliga a la tribu a negociar y afirmar estos derechos. A través de una serie de ataques y contraataques, los choctaw en repetidas ocasiones proveen evidencias de su soberanía, revelándose un aspecto importante de su soberanía tribal —su identidad como un proceso de negociación (Clara Sue Kidwell, comunicación personal; Cattelino 2004).

Un tercer aspecto de la soberanía choctaw, que se hace patente en la siguiente discusión, es el hecho de que, cuando luchan para defenderse legalmente en contra de usurpaciones de su soberanía, los choctaw tienen a su disposición más de lo que está implícito en la analogía de un pequeño

abrevadero, pero ellos no suelen experimentar el alcance ininterrumpido, ni la base segura y nivelada, que está implícito en la analogía del campo de pastoreo. Su experiencia se asemeja más a aquella de desplazarse por un lago que está descongelándose en el extremo norte al final del invierno. Las pisadas no son seguras no solo porque el hielo está resbaladizo y, para usar la analogía de Wilkins y Lomawaima (2001), porque el terreno es desigual, sino también porque a menudo el hielo abre paso y lo hace en lugares inesperados y en momentos inesperados. La analogía del lago descongelándose capta también la dureza y, a veces, incluso la brutalidad, de la actual experiencia choctaw por la defensa de su soberanía.

* * *

La tribu choctaw, constituida por cerca de 175 mil personas, habita en un territorio originario que alcanza aproximadamente unas 18 millones de hectáreas en el sureste de Oklahoma. Desde la aplicación de las leyes de asignación de tierras a comienzos del siglo XX, la mayor parte de este territorio —territorio que se denomina la nación choctaw— ha sido propiedad de no indios, y la gran mayoría (quizás hasta un 90 por ciento) de los residentes de la nación choctaw han sido no choctaw, dos características que vuelven compleja la relación entre la tierra y la indianidad en el sureste de Oklahoma. Un jefe está a cargo de la rama ejecutiva del gobierno tribal y de sus seis mil empleados tribales. La rama legislativa del gobierno tribal está compuesta por un consejo tribal de 12 miembros, y el poder judicial tribal lo conforman tres jueces tribales.

Dos de los conflictos con los no indios que se examinan a continuación, implican esfuerzos tribales por mantener o ampliar los negocios tribales y los esfuerzos realizados por el estado de Oklahoma para controlar o limitar las actividades de desarrollo económico de la tribu. Desde la promulgación de la Ley de Autodeterminación Indígena y Asistencia Educativa en 1975 y de otras leyes que promueven la libre determinación y autogobierno de las tribus de Estados Unidos, los choctaw han proseguido con un agresivo programa de desarrollo económico tribal. Sus objetivos son tres: (1) detener el flujo migratorio urbano mediante la creación de más puestos de trabajo para los choctaw; (2) seguir ampliando los programas y servicios tribales para ayudar a aliviar los altos niveles de pobreza en la nación choctaw; y (3) reducir la dependencia de la tribu de fondos federales. Las empresas tribales choctaw actualmente generan varios cientos de millones de dólares al año, luego de haber partido de cero en 1978. Estas empresas incluyen megaestaciones de combustible, locales para jugar bingo, una pista de carreras de caballos, plantas manufactureras, centros comerciales tribales y un centro turístico. Las utilidades de las empresas tribales financian cerca

de un 80 por ciento de los programas y servicios de la tribu. Con algunas excepciones, el estado de Oklahoma está impedido de regular, controlar o ejercer incluso una limitada jurisdicción sobre las empresas y otros bienes tribales. En general, la BIA y la ley federal interpretan esos actos como violaciones a la soberanía tribal.

* * *

El primer conflicto, que llegó a un punto decisivo en 1996, estuvo relacionado con las ventas tribales de carburantes para motores en más de media docena de centros de abastecimiento tribales en la nación choctaw. Los centros de abastecimiento, que los choctaw comenzaron a construir en 1990, son básicamente grandes gasolineras. Su principal producto es combustible para motores, pero a menudo también tienen pequeños restaurantes, mini supermercados, espacios para tómbolas y estancos de tabaco.

Empleados, administradores, conductores, electricistas, contadores y empleados de mantenimiento proveen de personal a estas megaestaciones de combustible, cada una de las cuales ha creado entre 30 y 50 puestos de trabajo. A pesar de que los puestos de trabajo no son muchos y los salarios son relativamente bajos, en la mayoría de los casos su impacto local ha sido importante. La pobreza y el desempleo siguen siendo problemas importantes en el sureste de Oklahoma.

A mediados de los años 1990, Oklahoma aplicaba un impuesto de 0,14 dólares por galón de petróleo y 0,17 dólares por galón de gasolina. En el año fiscal 1995, estos impuestos generaron cerca de 370 millones de dólares para Oklahoma, lo que significó alrededor del diez por ciento del total de los ingresos de este estado (Johnson y Turner 1998). Los carburantes vendidos por las tribus no están sujetos a estos impuestos en virtud del derecho soberano de las tribus de manejar la propiedad tribal sin la intervención o injerencia de los gobiernos estatales. A fines del siglo XX, el rápido crecimiento de las ventas tribales de gasolina en Oklahoma motivó al estado a impugnar este derecho. Oklahoma afirmó que estaba "perdiendo" 3,5 millones de dólares por el no cobro de impuestos a las tribus sobre los combustibles de motor, y que los propietarios no indígenas de estaciones de gasolina (que ejercían presión sobre el estado) estaban enfrentando una "competencia desleal" de las tribus (Johnson y Turner 1998). Oklahoma aceptó a regañadientes que las tribus podían tener derecho a vender carburantes libres de impuestos estatales a los indios, pero alegó que el estado tenía el derecho a cobrar impuestos sobre las ventas que hacían las tribus a los no indios. Esta peculiar impugnación de la soberanía tribal era lo suficientemente novedosa como para que un caso que se basaba en esta impugnación —la Comisión de Impuestos de Oklahoma contra la nación

chickasaw ([94-771], 515 EE.UU. 450, 1995)— llegara a la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos.

Antes de que la Corte Suprema emitiera su veredicto, los ciudadanos choctaw de todas partes de la nación choctaw expresaron su preocupación por las consecuencias de una posible victoria del estado. Si el estado obtenía el derecho a cobrar impuestos sobre las ventas tribales de gasolina a los no indios, ¿las megaestaciones que tenía la tribu generarían suficientes beneficios como para que la tribu mantuviera estas empresas? La mayoría era consciente de que la capacidad de la tribu de ofrecer precios bajos de combustibles había permitido las condiciones para construir las megaestaciones, y que estas condiciones se verían considerablemente debilitadas si el estado ganaba. Era indudable que las megaestaciones tribales vendían el combustible mayormente a los no indios.

Otro asunto era aquel referido a la forma en la que sería ejecutada una decisión en favor del estado. ¿Qué método se podía utilizar para identificar aquellas operaciones específicas no sujetas al impuesto estatal en virtud de la identidad choctaw de un cliente? Un método de identificación de la apariencia basado en el fenotipo, evidentemente no lograría identificar a todos los clientes choctaw. La mayoría de los choctaw son fenotípicamente similares a los blancos, una consecuencia de la larga historia de matrimonios entre blancos y choctaw. Cerca de un 80 por ciento de los miembros de la tribu choctaw tiene menos de una cuarta parte de "sangre" choctaw. Era evidente que algún empleado de la megaestación le tendría que preguntar a los clientes si era choctaw, o se tendría que colocar avisos en las megaestaciones solicitándoles a los clientes que se presentaran como choctaw antes de pagar el combustible.

Sin embargo, esto planteaba nuevas interrogantes. ¿A los clientes choctaw se les permitiría autoidentificarse como choctaw? O, ¿se les pediría que mostraran una identificación como miembro tribal choctaw? La autoidentificación sería preferida por la mayor parte de los clientes y, por lo tanto, sería para beneficio de la tribu. Sin embargo, desde la aprobación de una Constitución tribal en 1983, que definía la elegibilidad de los miembros tribales sobre la base de la descendencia lineal a partir de un ancestro registrado como "choctaw por sangre" en las Nóminas Dawes de 1906 (parcelación), el gobierno tribal choctaw ha limitado el derecho a votar, a tener un cargo tribal y a recibir beneficios únicamente a los choctaw inscritos. También se ha negado a reconocer a alguien como choctaw si es que no está inscrito. La autoidentificación, un fundamento ocasional para la distribución de los beneficios tribales choctaw entre la parcelación de 1906 y la nueva Constitución de 1983, ha sido suspendida de manera estricta, como lo fue la identificación comunal —el criterio principal que se tuvo para el reconocimiento de los individuos como choctaw por lo menos desde los

años 1700 hasta la parcelación. En el contexto de la legislación y las políticas choctaw posteriores a 1983 de aceptar solo-miembros-tribales, los choctaw en algunas comunidades de la nación choctaw han desarrollado una segunda categoría de choctaw, la categoría "choctaw-pero-no-inscrito". Estos individuos viven en o están de alguna manera asociados con las comunidades de la nación choctaw, tienen ancestros choctaw y a menudo son reconocidos por sus comunidades como choctaw, pero por diversas razones, ninguno de sus antepasados directos estuvieron registrados como "choctaw por sangre" en las Nóminas Dawes de 1906 y, por lo tanto, no son elegibles para ser miembros tribales choctaw. Debido a que el caso del impuesto al combustible de 1995 amenazó con crear incentivos para que el gobierno tribal definiera la categoría "choctaw" en un sentido más amplio de lo que se estaba haciendo hasta ese momento, se planteó la posibilidad de volver a introducir la identificación comunal o la autoidentificación como el fundamento para definir el conjunto de transacciones relativas al combustible inafectas a los impuestos estatales.

En 1995, la Corte Suprema de Estados Unidos puso fin de manera efectiva a estas reflexiones locales —por lo menos en lo que se refería a la controversia de los combustibles para motores—, al determinar que Oklahoma no podía gravar su impuesto sobre las empresas tribales de combustible para motores, aun cuando las ventas se hicieran a no indios. Sorprendentemente, esto no acabó con el conflicto. Pocos meses después de emitida la norma, Oklahoma, a sugerencia de la Corte Suprema de Justicia, reelaboró su legislación fiscal referida a combustible de motores. En lugar de cobrar el impuesto en la venta al por menor (y, por tanto, a las empresas tribales), Oklahoma gravó el impuesto a los consumidores. Al hacerlo, Oklahoma podía legalmente cobrar impuestos a los clientes no indios de las empresas tribales, pero no a los clientes indios. Solo se consideraron exentos de estos impuestos a los miembros tribales inscritos, y no a aquellos que simplemente se autoidentificaban o eran identificados comunalmente como choctaw.

Las revisiones del código tributario del estado enviaron a las tribus y al estado a la mesa de negociaciones para determinar cómo hacer valer, concretamente, el derecho del estado a cobrar impuestos sobre los combustibles de motores a los consumidores no indígenas. En estas extensas negociaciones, las tribus perdieron la lucha para obligar a que los consumidores no indios enviaran ellos mismos los impuestos al estado. Las tribus también perdieron la lucha para remitir al estado solo el dinero del impuesto a las ventas recaudado a los no indios. Al final, las tribus aceptaron la creación de un proceso de dos pasos. En primer lugar, las tribus remitirían al estado los ingresos fiscales de todas las transacciones tribales de combustibles de motor, incluso las de aquellas compras realizadas por los miembros tribales. Posteriormente, en lugar de una deducción de

los impuestos pagados por cada miembro tribal consumidor, las tribus recibirían un determinado porcentaje del total de los ingresos fiscales que habían remitido al estado. Para recibir el porcentaje predeterminado de estos ingresos, las tribus tenían que establecer un pacto (acuerdo escrito firmado) con el estado. Si una tribu decidía no pactar, los miembros de estas tribus individualmente podían solicitar al estado una deducción de los impuestos pagados.

Cuando el estado inició esta impugnación a la soberanía de la tribu choctaw (y a otras tribus de Oklahoma), los choctaw percibieron que se encontraban ubicados en una parte del lago que estaba descongelándose y que soportaría plenamente su peso. Conforme fueron avanzando, se encontraron con el viento helado de un reconocimiento parcial y mezquino por parte del estado de Oklahoma al derecho soberano de los choctaw de administrar sus bienes tribales sin la interferencia o la intervención del estado. Cuando la Corte Suprema confirmó este derecho, los choctaw deben haber sentido que habían logrado cruzar a través de este parche resbaladizo. Sin embargo, de repente, el hielo cedió. Oklahoma encontró una manera de apropiarse de una porción de los ingresos generados por algunas empresas tribales, penetrando en un dominio que los choctaw habían considerado que estaba únicamente bajo jurisdicción tribal. De esta manera, se puso fin a un proceso a través del cual los choctaw no solo habían afirmado y defendido su soberanía, sino que la habían negociado en un contexto definido por soberanías múltiples y superpuestas (Biolsi 2005; Wilkins y Lomawaima 2001).

* * *

A lo largo de los últimos años del siglo XX y comienzos del siglo XXI, los locales de juegos de azar tribales también han sido un tema polémico. Los casinos fueron inicialmente propuestos, a mediados de los años 1980, como una opción de desarrollo económico choctaw por el entonces jefe Hollis Roberts. Sin duda, la idea fue cobrando forma sobre la base de las acciones de algunas otras tribus que recientemente habían decidido utilizar su estatus soberano y su inmunidad frente a la ley estatal para sacar provecho del apetito de los no indios por la apuesta, abriendo casinos. En ese momento, aún no quedaba claro que algunas tribus serían capaces de generar, como lo hicieron a partir de finales de la década de 1980, cientos de millones de dólares anuales a partir de sus casinos. A mediados de los años 1980, la mayoría si no todas las tribus acertadamente percibieron los juegos de azar como financieramente riesgosos, una reputación que, para fines de los años 1990, el negocio, en gran medida, había sido capaz de poner en duda, a pesar de que muchos casinos habían fracasado. La percepción de riesgo

financiero de los juegos de azar tribales fue una considerable preocupación para los choctaw, en particular en ese momento histórico. Uno de los pocos proyectos de desarrollo económico de la tribu en ese momento, una fábrica de botes de fibra de vidrio, había fracasado, y el centro turístico de la tribu, Arrowhead Lodge, trastabillaba.

El jefe Roberts, sin embargo, presionó para seguir avanzando a pesar de la oposición. Habló individualmente con los miembros del consejo, con los líderes de base y otros ciudadanos choctaw para conseguir apoyo para una empresa de juegos de azar tribales. En poco tiempo, quedó claro que el principal obstáculo de Roberts no era económico, sino religioso. La gran mayoría de los choctaw son cristianos, reflejo de una historia de 200 años de iglesias y misioneros cristianos en la tierra originaria de los choctaw. La iglesia ha desempeñado siempre un papel importante en la vida y la política choctaw. Antes de que la tribu fuera trasladada a Oklahoma, las iglesias establecieron y promovieron escuelas para la tribu, un objetivo que fue firmemente apoyado por los líderes tribales, y ambos, misioneros e iglesias, se encontraban entre los más fuertes oponentes no indígenas al traslado de la tribu a lo que es ahora Oklahoma (Kidwell 1995). Cuando, a principios del siglo XX, el gobierno tribal choctaw fue destruido, y sus tribunales disueltos como una condición de la Ley de Parcelación, las iglesias intervinieron para llenar el vacío institucional. De hecho, desde 1906 hasta los años 1970, las iglesias fueron, probablemente, las instituciones sociales y políticas más importantes para la tribu (Faiman-Silva 1997; Foster 2001).

A mediados de los años 1980, los predicadores y los miembros de la iglesia choctaw se movilizaron contra la propuesta de la empresa de juegos de azar de Roberts. Dijeron que los juegos de azar eran objetables por razones morales; eran un "pecado". Los predicadores choctaw sostenían que la tribu choctaw era una nación cristiana, y como tal, no solo debía negarse a participar en los juegos de azar, sino que también debía trabajar para prevenir el crecimiento de los juegos de azar en las reservas indígenas de todo el país. El activista más visible fue el reverendo Bertram Bobb. Durante años Bobb, un miembro choctaw, había tenido a su cargo un grupo de estudio de la Biblia en la nación choctaw y escribía una columna para *Bishinik*, el periódico tribal choctaw cristiano. En varias oportunidades fue elegido como miembro del consejo tribal. Roberts se opuso a Bobb y al creciente movimiento en contra de los juegos de azar en la nación choctaw con el argumento de que la tribu se encontraba en una necesidad imperiosa de ingresos para ayudar a financiar y ampliar los programas y servicios tribales. En 1987, dos años después de que fuera reelegido por un nuevo periodo de cuatro años como jefe, Roberts logró abrir una empresa tribal de juegos de azar. No se trataba de un casino sino de un "palacio del bingo" para hacer grandes apuestas, un poco menos objetable moralmente.

El éxito repentino de este local de más de 2600 metros cuadrados, debilitó considerablemente la oposición tribal a los juegos de azar entre la ciudadanía choctaw. Solo durante su segundo año, el palacio del bingo, construido en la ciudad de mediano tamaño que alberga a la sede tribal de los choctaw, obtuvo una ganancia de más de un millón de dólares (Faiman-Silva 1997). Además, este controvertido negocio tribal proporcionó puestos de trabajo a 140 personas. Para fines de la década, el gobierno tribal, con el consentimiento de todos salvo de una pequeña minoría de la ciudadanía choctaw, había comenzado a explorar maneras de ampliar las operaciones de juegos de azar choctaw. El Consejo Tribal Choctaw hizo un viaje oficial a Connecticut, al Casino Foxwoods de la tribu mashantucket pequot, el casino más grande en cifras brutas en el mundo, donde recorrió las instalaciones y se reunió con el personal y los líderes tribales. La tribu mashantucket pequot se comprometió a ayudar a los choctaw a construir su propio casino.

La aprobación de la Ley Reguladora de los Juegos de Azar Indígenas (IGRA, por sus siglas en inglés) por el Congreso de Estados Unidos en 1988, obligó a los choctaw a depositar sus esperanzas de construir un casino en una espera indefinida. La IGRA limita el tipo de juegos en los que pueden participar las tribus sobre la base de la legislación estatal sobre juegos de azar del estado(s) en que las tribus se ubican. También otorga a los estados facultades reguladoras limitadas sobre las operaciones tribales de juegos de azar. Al hacerlo, la IGRA contradice la política federal general —basada igualmente en la ley federal— que prohíbe la participación de los estados de Estados Unidos en la administración de la propiedad tribal (véase Biolsi 2005). De acuerdo con la IGRA, los juegos de azar indios se dividen en tres clases, siendo la clase III, la más alta, la misma que incluye las apuestas en los casinos. La IGRA exige a las tribus que administran empresas de juegos de clase III que establezcan un convenio con el gobierno de su estado. Estos convenios establecen los procedimientos para la regulación de las operaciones de juegos de azar tribales y a menudo les exigen a las tribus compartir un porcentaje de sus ganancias con el estado. En general, si un estado no permite una lotería estatal y si los ciudadanos del estado no han aprobado específicamente los juegos de azar tribales (a través, por ejemplo, de un referéndum), el nivel más alto de juego que una tribu de ese estado puede conducir es el de la clase II. Los juegos de azar de la clase II incluyen juegos de bingo de apuestas altas, tómbolas y un número limitado de juegos electrónicos.

Enfrentados a estos nuevos límites federales y estatales a su soberanía, los mismos que les prohibían abrir un casino, en los años 1990 y principios del 2000 los choctaw ampliaron sus operaciones de juegos de azar a través de la expansión de las operaciones de bingo. La tribu construyó otros tres palacios del bingo. Además, se enfocó en el incremento del número de clientes. Brindó transporte gratuito de ida y vuelta (en los autobuses

tribales) desde Dallas, Texas. Destacando el hecho de que en un solo juego, un cliente podría ganar un millón de dólares, los líderes tribales también publicitaron el bingo choctaw a través de la radio, la televisión, carteles y periódicos. Para inicios de la década del 2000, la tribu estaba siguiendo el ejemplo de otras tribus de Oklahoma, en particular, los cherokee, cambiando el nombre de sus locales de juego al de "casinos". Para aumentar su credibilidad como casinos, las empresas anteriormente conocidas como palacios del bingo fueron equipadas con juegos electrónicos fabricados a semejanza de las máquinas tragamonedas. Como ya se mencionó, en el marco de los juegos de azar indios de clase II, se permite un número limitado de juegos electrónicos.

A comienzos del siglo XXI, el estado de Oklahoma respondió con resistencia al crecimiento y desarrollo de los juegos de azar tribales en Oklahoma, desafiando los derechos de los choctaw y de otras tribus de Oklahoma a participar en los tipos de juegos que funcionaban en estos casinos. En esto el estado fue apoyado por la fuerte presencia cristiana fundamentalista de Oklahoma, cuya expresión más poderosa es la oficina central de Oral Roberts en Oklahoma del este, la zona en la que se ubican las cinco tribus "civilizadas". Durante años, el grupo fundamentalista cristiano de Oklahoma no había perdido de vista las acciones orientadas hacia el establecimiento de una lotería estatal; en distintas oportunidades había hecho denuncias para desmontar este tipo de iniciativas. Conocedores de que en Oklahoma es políticamente popular impugnar no solo el derecho soberano, sino también el derecho moral de las tribus a hacer funcionar locales de juegos de azar, el estado adoptó una posición de hostilidad hacia los juegos de azar tribales. A principios de la década del 2000, con la ayuda de la National Indian Gaming Commission (NIGC, por sus siglas en inglés) con sede en el gobierno federal, Oklahoma comenzó a cerrar locales seleccionados de juegos de azar tribales. Las tribus que hacen funcionar estos locales, señalaba el estado, cruzan la línea entre las clases II y III de juegos de azar, una línea que estaba tan mal definida que determinadas máquinas pronto se hicieron conocidas popularmente como "aparatos de juego de la zona gris".

En noviembre del 2004, las tribus de Oklahoma asestaron un contragolpe. A través de una amplia campaña de relaciones públicas y una amplia movilización política, ayudaron a lograr la aprobación de un referéndum, la State Question 712, que permite a las tribus de Oklahoma ofrecer determinados juegos de clase III, incluyendo el vídeo póquer y el blackjack. El precio, sin embargo, es alto: las tribus deben compartir un porcentaje de los ingresos que les generan los juegos de azar con Oklahoma, y autorizar cierta supervisión estatal a las operaciones de juegos de azar tribales.

En sus esfuerzos por establecer y ampliar sus operaciones de juegos de azar, los choctaw han estado pisando un lago en descongelamiento que

se resquebrajó bajo sus pies en varias ocasiones, especialmente cuando se aprobó la IGRA. Desde entonces, la tribu ha experimentado un andar inseguro como resultado de la movilización de poblaciones que se oponen al juego y de eventos como el cierre de determinados establecimientos de juegos de azar tribales por parte del estado a principios del 2000. En la negociación de su soberanía durante este conflicto, los choctaw, y otras tribus de Oklahoma, han experimentado cierto éxito —por ejemplo, el restablecimiento de su derecho a operar los casinos. Los pactos que regulan estas operaciones, sin embargo, permiten un cierto nivel de intervención del estado en asuntos tribales, el mismo que algunos líderes tribales consideran como un perjuicio para la soberanía tribal.

* * *

En el 2001, un conflicto por los derechos al agua, que había durado 27 años, concluyó con un acuerdo provisional entre las tribus choctaw y chickasaw, por un lado, y el estado de Oklahoma, por otro. Durante la mayor parte del proceso, la participación de los chickasaw en este conflicto, uno que básicamente se entabló entre los choctaw y el estado de Oklahoma, se limitó al hecho que los chickasaw tienen un interés del 25 por ciento en la propiedad choctaw en virtud de un tratado intertribal del siglo XIX. La presentación que hago a continuación del evento que precipitó el conflicto por el agua —la construcción de un embalse en la nación choctaw y sus secuelas—, el mismo que culminó con un acuerdo en el 2001, ayuda a ilustrar el hecho de que los esfuerzos no indios para despojar a las tribus de Estados Unidos de su propiedad no acabaron a comienzos del siglo XX, como se suele suponer. Las tribus en Estados Unidos siguen soportando importantes amenazas a su propiedad y al control sobre los recursos naturales dentro de sus fronteras, como se verá, y en ocasiones, como en este caso, las tribus siguen tropezando con un gobierno federal que no solo incumple su obligación legal de proteger la propiedad tribal, sino que favorece también los esfuerzos no indios dirigidos a apropiarse de ella. Cabe señalar que la gran mayoría de los casos sobre derechos tribales al agua en Estados Unidos involucra derechos tribales al agua fuera de las fronteras tribales. En el caso que se describe a continuación, el agua que estaba en cuestión se limitaba a las aguas dentro de las fronteras tribales choctaw —y como se estableció en el acuerdo final, también dentro de las fronteras tribales chickasaw.

Uno de los principales fundamentos para el reconocimiento que hace Estados Unidos de los derechos tribales al agua, son los tratados de creación de las reservaciones firmados en el siglo XIX. Para los choctaw, este es específicamente el Tratado de Dancing Rabbit Creek, que en 1830 creó una nueva tierra de origen para la tribu en lo que es ahora Oklahoma. Winters

vs. Estados Unidos (207 EE.UU. 564, 1908) afirmó que estos tratados implican propiedad y control tribales de toda el agua dentro de los límites definidos en, y de acuerdo a, estos tratados. Además, Winters y la posterior jurisprudencia (en especial Arizona *vs.* California [373 EE.UU. 546, 1963]) afirmaron que si el agua dentro de la tierra de origen de una tribu es insuficiente para permitir que la tribu se desarrolle y mantenga una economía sólida y en crecimiento en su tierra de origen —que no es el caso de los choctaw, pero con frecuencia es el caso de las tribus del sudoeste de Estados Unidos—, las tribus también tienen derecho al agua que está fuera de la reserva de manera que permita mantener toda la "superficie prácticamente irrigable" del territorio originario de la tribu. Los derechos tribales sobre el agua prevalecen sobre la condición de estado, una norma que les confiere a los estados la propiedad de toda el agua dentro de las fronteras del estado. Los derechos tribales al agua también superan la "parcelación tipo damero" de las reservaciones y las tierras de origen tribales, un patrón de propiedad de la tierra en la que, como consecuencia de la adjudicación, existen tierras de propiedad de no indios junto a las tierras indias o tribales dentro de las fronteras tribales (véase O'Brien 1989). En 1970, tres de las cinco tribus "civilizadas", incluidos los choctaw, ganaron un caso relacionado con el agua ante la Corte Suprema de Justicia, el cual, por lo tanto, tiene una incidencia directa sobre el conflicto que se analiza a continuación. La Corte Suprema consideró que las tribus choctaw, chickasaw y cherokee, y no el estado de Oklahoma, eran propietarias de los lechos de un río con valor comercial que recorre sus tierras de origen. El estado no había obtenido la propiedad de este recurso natural, tal como alegaba, cuando alcanzó la condición de estado en 1907; las tribus tenían la propiedad de este recurso sobre la base de los tratados establecidos a inicios del siglo XIX que crearon sus tierras de origen.

A pesar de la afirmación de 1970 de la Corte Suprema respecto de la ininterrumpida existencia de un derecho al agua de los choctaw basado en un tratado, en 1974 el estado de Oklahoma cruzó las fronteras tribales choctaw y cavó un gran pozo en el centro de la nación choctaw para captar lo que los funcionarios del estado a menudo describieron durante mi trabajo de campo como el "exceso" de agua de la tierra originaria choctaw. Situada en un área que tiene una precipitación promedio anual de 56 pulgadas en algunas zonas (un área asentada en el límite oriental de la región boscosa oriental de Estados Unidos), la nación choctaw es rica en agua. De hecho, 500 mil millones de galones de agua al año fluyen a lo largo de una presa en el lago Hugo en la parte meridional de la nación choctaw y en dirección al río Red (el río que marca el límite sur de la nación choctaw), donde el agua se contamina con minerales. Enfrentado a una inminente escasez de agua en la ciudad capital del estado de Oklahoma, debido

al crecimiento demográfico previsto, y a la prolongada escasez endémica en el oeste de Oklahoma a consecuencia de la aridez natural de la región y de su fuerte dependencia de los campos de trigo con riego intensivo, el estado de Oklahoma a principios de la década de 1970 urdió un plan para bombear el agua de la nación choctaw a la ciudad de Oklahoma y al oeste de Oklahoma. Este plan se denominó Water Conveyance Project, y el gran pozo que se había excavado en la nación choctaw se denominó reservorio del lago Sardis.

Los choctaw no autorizaron la construcción del embalse del lago Sardis en su tierra de origen. Tampoco autorizaron la incautación de su agua, un recurso tribal que el estado cree, sin duda, que ha sido lamentablemente subutilizado e insuficientemente desarrollado por la tribu. El gobierno federal no intervino para proteger esta propiedad choctaw de su incautación por el estado. Más bien, construyó el embalse para el estado de Oklahoma y le prestó más de 38 millones de dólares a Oklahoma para el proyecto.

La construcción del reservorio de 5511 hectáreas y la represa de 14.138 pies fue terminada en 1982 por el Cuerpo de Ingenieros del Ejército de Estados Unidos. El proyecto inundó el pueblo de Sardis de la nación choctaw, una pequeña comunidad agrícola y ganadera que disponía de una escuela, una oficina de correos y una tienda de abarrotes. En el siglo XIX, cuando sus principales instituciones eran las tiendas de dos herreros, dos molinos para molienda, una taberna y varias iglesias, este pueblo fue denominado Bunch Town. Con la construcción del reservorio también se inundaron las tumbas de al menos 20 cementerios privados, incluido un camposanto de mil años de antigüedad de los indios caddo que habían habitado la zona antes de que los choctaw fueran reubicados ahí en los años 1830. A principios de los años 1980, citando el derecho federal de dominio eminente, el gobierno federal reubicó a la fuerza a los residentes de Sardis, tanto a quienes estaban vivos como a quienes habían muerto.

Menos de una década después de que el lago se llenara, los líderes y los legisladores del estado de Oklahoma decidieron abandonar el plan que tenía el estado para el lago y dejaron de pagar el préstamo federal. El estado señaló que las finanzas del estado no permitían que el estado hiciera los pagos anuales del préstamo, y los legisladores estatales no pudieron llegar a un consenso sobre las comunidades que serían las primeras en recibir el agua choctaw. El estado decidió vender el agua choctaw al mejor postor. Las conversaciones con la North Texas Water Agency (NTWA, por sus siglas en inglés), un consorcio de los gobiernos municipales del norte de Texas, sedientos de agua, puso de manifiesto que la NTWA estaba dispuesta a ofrecer al estado de Oklahoma 400 millones de dólares por los derechos a 130 millones diarios de galones de agua choctaw por un período de cien años. Los derechos de los choctaw a esta agua fueron ignorados.

Cuando, en la década de 1970, se concibió la idea de construir el embalse del lago Sardis y crear el proyecto de transporte de agua, los choctaw no estaban bien preparados para defender sus derechos sobre el agua y su soberanía. En 1906, cuando la legislación federal de adjudicación disolvió las ramas legislativa y judicial del gobierno tribal, convirtió al poder ejecutivo en una institución que era un cascarón. Tal vez lo más significativo fue que, de 1906 a 1970, como se ha mencionado anteriormente, el jefe choctaw fue nombrado por el gobierno de Estados Unidos. En parte debido a esto, la labor de reconstrucción de las instituciones políticas formales de la tribu no comenzó en serio sino recién a finales de los años 1970. A mediados de la década de 1990, ya había tenido lugar una amplia reconstrucción, lo que ayudó a que la tribu se preparara mejor para defender sus derechos sobre el agua y para resistir otras injerencias en su soberanía y en sus propiedades.

En agosto de 1992, los dirigentes tribales choctaw informaron a la ciudadanía de la intención de la tribu de impugnar la pretendida propiedad del estado sobre el agua choctaw. El jefe choctaw Roberts, el subjefe Greg Pyle y el vocero del Consejo Tribal Choctaw, Randle Durant, comenzaron entonces a preparar el terreno para anunciar públicamente, a fines de 1997, el reclamo de los derechos sobre el agua de la tribu. Sabían que la batalla sería sangrienta. Después de todo, "el estado [de Oklahoma] ha estado usando agua tribales desde su creación, sin tener en cuenta los intereses tribales", y bajo el supuesto de que posee el agua (Helton 1998: 1000). Por lo tanto, los líderes tribales choctaw consultaron con los abogados tribales, participaron en reuniones informales con funcionarios del estado, prepararon materiales para distribuirlos entre los legisladores estatales de Oklahoma, y hablaron con la NTWA y otros postores sobre la idea de ceder en arriendo el agua choctaw. También movilizaron el apoyo para la inminente demanda tribal capacitando a los choctaw sobre los derechos de la tribu, la ilegalidad de las acciones del estado y la necesidad de tomar medidas para defender los derechos sobre el agua y la soberanía choctaw. En diversas oportunidades observé a los líderes choctaw encender a las multitudes de ciudadanos choctaw con sus palabras sobre el agua.

Especialmente después del anuncio público del reclamo por los derechos al agua de la tribu, los líderes tribales lanzaron una campaña de relaciones públicas para movilizar el apoyo de los no choctaw. La tribu comenzó a utilizar avisos en páginas completas de los diarios, personas que iban de puerta en puerta y reuniones públicas para promover la soberanía tribal sobre el agua y la cesión en arriendo del agua choctaw a la NTWA. El control tribal del agua, decían los líderes tribales, puede traer "un impulso económico sin precedentes para la región". La tribu auspició cenas a las que se invitó a periodistas, banqueros y comisionados del condado. También

contrató a Tommy Thomas, un antiguo legislador, a fin de promover la aceptación pública de una cesión en arriendo del agua, la que, a pesar de todo, garantizaría "agua de sobra para las necesidades de Oklahoma" y permitiría la afluencia de montos de capital sin precedentes hacia la nación choctaw.

El 14 de noviembre del 2001, se llegó a un anteproyecto de acuerdo entre Oklahoma y las tribus choctaw y chickasaw. Prácticamente en el último minuto, se decidió que el agua dentro de las fronteras tribales chickasaw también formaría parte del acuerdo. A pesar de los grandes preparativos de los choctaw para esta batalla con el estado, el resultado fue decepcionante para ambas tribus. El acuerdo establecía que Oklahoma, por una parte, y las tribus choctaw y chickasaw, por otra, se dividirían de manera uniforme los ingresos de la cesión en arrendamiento del agua del sureste de Oklahoma. Los choctaw obtendrían el 37,5 por ciento; los chickasaw obtendrían el 12,5 por ciento. Toda la cuota del estado, en cambio, iba a ser empleada en el desarrollo económico del sureste de Oklahoma. Un comité de pobladores del sureste de Oklahoma, que contaba solo con una limitada representación en el estado, decidiría cómo emplear concretamente la cuota del estado. El fracaso de las tribus para lograr incorporar en este anteproyecto el reconocimiento de los derechos plenos sobre el agua que habían sido incluidos en los tratados, se explica por la incapacidad histórica de los gobiernos estatal y federal de Estados Unidos de honrar los tratados con las tribus indias de América. También puede explicarse por la relativa debilidad de las tribus choctaw y chickasaw frente al estado. Un factor importante para la obtención del consentimiento tribal para este acuerdo, fue la necesidad urgente que percibieron los líderes de estas dos tribus de crear nuevos puestos de trabajo y empresas en sus tierras de origen. De esta manera, en un sentido, el acuerdo representa una pequeña victoria para la libre determinación choctaw y chickasaw. Sin embargo, también constituye una pérdida significativa para la soberanía tribal choctaw y chickasaw, así como para el cumplimiento de los tratados por parte de los gobiernos federal y estatal de Estados Unidos.

Sin embargo, para el 2005, las tribus y el estado todavía no habían llegado a un acuerdo de cesión en arriendo del agua a la NTWA. Es más, las tribus y el estado todavía no habían ratificado, a través de una votación de la legislatura del estado de Oklahoma, las condiciones bajo las cuales acordarían "coadministrar" este recurso (véase Biolsi 2005). En junio del 2005, tuve una larga conversación con mi jefe, Greg Pyle, acerca de este conflicto y otros asuntos. Pyle me dijo que la causa principal del estancamiento es que la NTWA no estaba dispuesta a ofrecer un precio que el estado y las tribus consideren aceptables.

Especialmente a fines del siglo XX y principios del XXI, Estados Unidos ha acuñado para sí una imagen de nación modelo por su respeto a los

derechos políticos de las poblaciones minoritarias ubicadas dentro de sus fronteras y por su promoción del multiculturalismo. Los Estados Unidos afirman que proporcionan un lugar seguro para sus pueblos indígenas, ofreciéndoles un amplio margen para ejercer su soberanía, desplegar sus derechos a la libre determinación, y lograr un alto grado de autonomía económica y política. Sin embargo, este modelo estatal de aceptación política de las tribus en Estados Unidos —uno que ha recibido mucha atención internacional—, no se ajusta para dar cuenta de las experiencias tribales que se describen en este capítulo. La tribu choctaw y, sin duda, otras tribus en Estados Unidos, siguen sufriendo reiterados ataques a su soberanía, la imposición de irracionales limitaciones al ejercicio de su libre determinación, así como usurpaciones reales y pretendidas de sus bienes. Sería mejor que los pueblos indígenas buscaran en otro lugar un ideal por el cual luchar.

Bibliografía

BIOLSI, Thomas

2001 *"Deadliest enemies": law and the making of race relations on and off Rosebud Reservation*. Berkeley: University of California Press.

2005 "Imagined geographies: sovereignty, indigenous space, and American Indian struggle". En *American Ethnologist* 32 (2): 247-259.

CATTELINO, Jessica

2004 "High stakes: Seminole sovereignty in the casino era". Tesis doctoral, Departamento de Antropología, New York University.

FAIMAN-SILVA, Sandra

1997 *Choctaws at the crossroads: the political economy of class and culture in the Oklahoma timber region*. Lincoln: University of Nebraska Press.

FOSTER, Morris W.

2001 "Choctaw social organization". En Hagg, Marcia y Henry Willis, eds., *Choctaw language and culture: Chata Anumpa*. Norman: University of Oklahoma Press.

HELTON, Taiwagi

1998 "Indian reserved water rights in the dual-system state of Oklahoma". En *Tulsa Law Journal* 33: 979-1002.

JOHNSON, Richard R. y Alvin O. TURNER

1998 *Oklahoma at the cross-roads*. Dubuque: Kendall – Hunt Publishing.

KERSEY, Harry A.
1996 *An assumption of sovereignty: social and political transformation among the Florida Seminoles, 1953-1979*. Lincoln: University of Nebraska Press.

KIDWELL, Clara Sue
1995 *Choctaw and missionaries in Mississippi, 1818-1918*. Norman: University of Oklahoma Press.

O'BRIEN, Sharon
1989 *American Indian tribal governments*. Norman: University of Oklahoma Press.

WILKINS, David E. y K. Tsianina LOMAWAIMA
2001 *Uneven ground: American Indian sovereignty and federal law*. Norman: University of Oklahoma Press.

Capítulo 6

TRAICIONES DE LA SOBERANÍA

Michael F. Brown[1]

La campaña mundial por los derechos indígenas invoca pocas palabras con tanto respeto como la de soberanía. Aun cuando no se declara —y en muchos contextos debe permanecer así—, la soberanía es el tema evidente pero no tratado que está siempre presente en los foros mundiales sobre indigeneidad. Quienes usan el término a veces están en desacuerdo sobre su significado y sus implicancias, pero es indiscutible su centralidad en la agenda política del movimiento contemporáneo por los derechos indígenas.

Uno podría esperar que los antropólogos, cuyos reflejos profesionales incluyen el escepticismo frente a categorías admitidas por la mayoría, hubieran escudriñado la de soberanía, pero son pocos los ejemplos de este tipo de análisis crítico. La explicación más probable para esta inhibición es el amplio apoyo del que goza el movimiento por los derechos indígenas dentro de la profesión. Ocurre también, como señala Anna Tsing (en este volumen), que los líderes indígenas a menudo rechazan las sugerencias con respecto a que ellos deberían definir con precisión los conceptos centrales del movimiento, incluidos los de soberanía e indigeneidad.[2] Sin embargo, en vista de la importancia del activismo indígena en la escena mundial y la acelerada difusión de la retórica de la soberanía hacia regiones donde anteriormente era desconocida, podríamos haber llegado a la situación en la que la noción de soberanía de los pueblos indígenas —para el caso, de cualquier pueblo— merezca una atención especial.

---

1. Williams College.

2. El jurista Seneca Robert B. Porter (2002: 101) ilustra el punto de vista de Tsing, cuando "rechaza la idea de que exista cierta definición universal de la soberanía nacional indígena aplicable a través de las perspectivas indígena, colonial e internacional".

En este capítulo, reviso la historia y los múltiples significados de soberanía con el fin de destacar algunos efectos no deseados de su aplicación en el debate sobre los derechos indígenas y la formulación de políticas sociales pertinentes. El análisis se presenta con el ánimo de una provocación o un ejercicio mental, el cual realizo no porque me oponga o sea hostil a los derechos indígenas, sino porque, en lo esencial, los respaldo. Los pueblos indígenas deben ser tan libres como otras comunidades para gobernarse a sí mismos, para promover sus lenguas tradicionales y sus prácticas sociales en la medida en que sean compatibles con las normas internacionales de los derechos humanos, y para ejercer un alto nivel de control sobre sus tierras y sus recursos naturales. Para mí, la interrogante no es si los pueblos indígenas merecen reparación por los agravios, sino si tal reparación se enmarca, de manera más constructiva, en el lenguaje de la soberanía. Las fuentes de inspiración para mi enfoque incluyen los últimos artículos de Thomas Biolsi (2005) y Taiaiake Alfred (2001). Biolsi examina la actual condición de ciudadanía y de soberanía tribal de los indios americanos para poner énfasis en la sorprendente complejidad de las relaciones políticas cotidianas entre los indios y el gobierno federal de Estados Unidos. Biolsi insiste en que el variopinto patrón de soberanía tribal y su inusual imbricación con la soberanía nacional de Estados Unidos llevan a que sea necesario repensar nuestras ideas sobre el estado. Alfred, en cambio, cuestiona la legitimidad de la soberanía misma. Su argumento —audaz e iconoclasta para un intelectual nativo— es que la soberanía está tan cargada con supuestos occidentales sobre el poder y el control social que ofrece una hoja de ruta profundamente deficiente para la reconstitución de formas nativas de gobierno vitales y auténticas.

La soberanía porta un interés particular debido a su situación talismánica dentro del movimiento por los derechos indígenas. La sacralidad del término y sus connotaciones utópicas hacen eco de otras ideologías utópicas que dieron forma a la experiencia humana en el siglo XX y que continúan afectándonos hasta hoy. Las utopías no han tenido un buen desempeño en el pensamiento social reciente. El historiador Robert Conquest (2000) sostiene que los programas políticos utópicos —aquellos que proponen soluciones simples, integrales, a los problemas sociales complejos— inevitablemente dan lugar al totalitarismo. Comentaristas como David Harvey (2000) identifican a la economía neoliberal como la ideología utópica dominante de la época postsocialista, y sus estrategias coercitivas son casi universalmente deploradas por los antropólogos. Sin embargo, Harvey, al igual que muchos otros, duda sobre si abandonar o no las utopías; sin ellas, señala él, perdemos el sentido de las posibilidades ilimitadas requeridas para trascender la atrofiada imaginación política de nuestro tiempo. El punto de vista de las ideologías utópicas que da forma a la siguiente

evaluación sobre la soberanía indígena, es más compatible con la sensibilidad trágica propugnada por Terry Eagleton (2003: 186), quien exhorta a los teóricos sociales a reconocer las imperfecciones de la acción social sin renunciar a todos los ideales o esperanzas. Ahí donde la soberanía está involucrada, esto significa que el lado problemático de la soberanía —su arrogancia distópica, su necesidad de definir líneas de poder separando a un pueblo de otro— debe enfrentarse plenamente si queremos sacar algo útil de ella.

Genealogías de la soberanía

Para ser un término de grandes consecuencias políticas, la soberanía tiene un significado sorprendentemente inestable. El vínculo etimológico evidente es con la idea de "el soberano", un líder imbuido tanto de poder secular como de poder sagrado. Con el surgimiento del estado laico, sin embargo, la soberanía llegó a significar la autonomía e independencia del Estado-nación con respecto a otras comunidades políticas similares. Las naciones soberanas, en otras palabras, eran consideradas como gozando de un derecho irrestricto para gobernar sus propios asuntos internos. La soberanía del estado fue considerada como absoluta, o casi absoluta, durante mucho tiempo, pero en el siglo XX la aparición del derecho internacional y de los protocolos de derechos humanos han socavado la capacidad de los estados de sostener que la intervención externa en su gobernanza interna es siempre impropia. Según el jurista Hurst Hannum, la cuestión sobre la que hay más acuerdo en el plano mundial es que "la soberanía es un atributo de la estatalidad, y que solo los estados pueden ser soberanos" (Hannum 1996: 15).

El vínculo con la estatalidad explica por qué el término soberanía aparece con poca frecuencia en los documentos sobre derechos indígenas elaborados por las Naciones Unidas, la UNESCO y otras instituciones similares, incluido el Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (1994). La carta de la ONU subraya la importancia de la "soberanía nacional", lo que le impide identificar explícitamente a las comunidades étnicas como naciones soberanas (Köchler 2001: 137). La afirmación de un "derecho a la soberanía étnica" para los pueblos indígenas o cualquier otra comunidad, colocaría a las Naciones Unidas como violando sus propios principios fundacionales. De ahí el uso regular de "libre determinación" como una aproximación a "soberanía" en la declaración de políticas de las Naciones Unidas.[3]

---

3. La circulación del informe de un subcomité de la ONU, titulado "Soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales" (Daes 2004), sugiere que la

Más allá de los muros de las Naciones Unidas, el deseo por una soberanía es expresado libremente y con frecuencia. Robert B. Porter (2002: 101), un jurista indio americano, describe la versión fuerte de la soberanía indígena en los términos más contundentes posibles: “Nosotros conservamos el derecho a hacer lo que sea que queramos en nuestro propio territorio, sin limitaciones”.[4] En el debate sobre los derechos indígenas, el significado de soberanía ha trascendido permanentemente sus connotaciones convencionales para abarcar todos los aspectos de la vida indígena, incluidas la educación, la lengua, la religión y las artes expresivas. La soberanía es reimaginada como una condición de autonomía respecto de otras culturas y entidades políticas —una autonomía inseparable de la esperanza de un retorno a la autenticidad primordial. Como tal, constituye la culminación de un lento y doloroso proceso de descolonización que está en marcha en todo el mundo indígena.

Tales puntos de vista que amplían el horizonte de la soberanía tienen una larga historia en la filosofía política. Si bien la soberanía del estado es sin duda la expresión dominante del concepto, en los trabajos fundacionales de Locke, Hobbes y Rousseau (véase Hoffman 1998) se pueden rastrear las nociones de soberanía popular e incluso la de autosoberanía. Esta corriente de pensamiento sobre la soberanía es a menudo antiestatista en su impulso principal, e insiste en que los poderes coercitivos del estado y el control monopólico de la fuerza están fundamentalmente en desacuerdo con la libertad de los individuos y las comunidades para trazar su propio derrotero político.

Planteando un caso apasionado por una noción ampliada de la soberanía, una que trascienda lo meramente político, Wallace Coffey y Rebecca Tsosie (2001: 196) insisten en que los pueblos indígenas deben luchar por la soberanía cultural, que sirve como un baluarte contra las “fuerzas de los medios de comunicación, el sistema educativo y una serie de decisiones jurídicas que no protegen los derechos religiosos o culturales de los pueblos nativos”. Para ellos, la soberanía es un estado casi místico que surge espontáneamente en la vida social y las tradiciones de un pueblo. Coffey y Tsosie identifican la repatriación como un tema dominante para esta versión indígena de la soberanía —no solo la repatriación de objetos religiosos y de

renuencia a hablar de los derechos indígenas en términos de soberanía podría estar cambiando, incluso en organizaciones internacionales.

4. En un reciente artículo de revisión, Les Field (2003: 448) observa que la gama de preocupaciones que se agrupan bajo el rubro de la soberanía se está extendiendo rápidamente entre los activistas indígenas. También señala que el empeño de los indígenas en la idea de la soberanía parece intensificarse a pesar de que la soberanía del Estado-nación se ha vuelto más precaria.

restos humanos, sino la recuperación de las lenguas, religiones y valores, así como una purga de las influencias no deseadas provenientes de la vida cultural no indígena. La afirmación del control de todas las representaciones de los modos de vida indígenas, es inseparable del proyecto de repatriación. En otras palabras, lo que se difunde desde una nación nativa es tan importante para la soberanía como lo que fluye, o no, hacia ella. De manera similar, pero con especial atención a los maoríes de Nueva Zelanda / Aotearoa, Stephen Turner (2002: 75, 92) insiste en que la soberanía se expresa en el "silencio palpable" de los indígenas neozelandeses, cuyas singulares experiencias no pueden y no deben ser compartidas con los no maoríes.

La condición de la soberanía como un artículo de fe intocable es también establecida claramente por Andrea Smith, quien lucha por conciliar sus compromisos como una feminista nativa, con el impacto, en ocasiones negativo, que la soberanía indígena ha tenido sobre las mujeres indias americanas. Smith (2005: 123) señala que las decisiones de la Corte Suprema de Estados Unidos (en particular, Santa Clara Pueblo *vs.* Martínez [436 EE.UU. 49, 69, 1978]), han afirmado el derecho de las naciones indias reconocidas federalmente para negar la pertenencia como miembros tribales a los hijos e hijas de las mujeres que se casan fuera de su tribu, mientras que sí reconocen a los hijos e hijas de los hombres que participan en similares uniones extratribales. Esta discriminación por motivos de género, acogida por muchos como una ratificación del derecho soberano de las naciones indias para determinar sus propia membresía, plantea cuestiones preocupantes a las feministas nativas. Sin deseos de abandonar la fe en la soberanía, a pesar de esta traición a los principios feministas, Smith afirma que el logro de una verdadera soberanía daría lugar a la liberación de todos los pueblos, no solo de los pueblos nativos. Ella, en última instancia, rechaza la posibilidad de que la soberanía emerja de, y que sea un principio organizador para, el sistema opresor al que ella se opone con tanta fuerza.[5]

La última parada en el recorrido de la soberanía desde la política hacia la metafísica, es el poder que le atribuye la gente involucrada en el populismo libertario y en la resistencia "del derecho consuetudinario", un movimiento inestable en el que mutan y se fusionan elementos de extrema derecha y extrema izquierda. No quiero dar a entender que el movimiento por los derechos indígenas haya inspirado o promovido las teorías angloamericanas

---

5. En el contexto de los derechos de la mujer, la jurista Madhavi Sunder ha descrito la cultura (y, en particular, los elementos de la cultura religiosa) como la "nueva soberanía", debido a lo que ella ve como una creciente inclinación a demandar que esta debe estar aislada de la ley y del discurso global de los derechos humanos. De hecho, Sunder (2003: 1409) observa un "creciente uso de la ley para proteger y preservar el balance y la jerarquía cultural frente a los desafíos de la autoridad cultural y religiosa que surgen en el terreno".

contemporáneas de la soberanía popular, algunas de las cuales (por ejemplo, las milicias de las Aryan Nations) se muestran activamente hostiles con los pueblos no blancos. Tales teorías se remontan a la Revolución francesa, si no antes. Al mismo tiempo, no es casual que para ambos movimientos sea central una noción de soberanía totalizadora y mística. Ambas se derivan de la misma *Zeitgeist* —por ejemplo, el miedo a que los valores locales y la autogobernanza se vean amenazados por poderes distantes que se benefician de una anuente población culturalmente homogénea. Ambos son también profundamente antimodernistas, rechazan el desarraigo, impulsado por la modernidad, de las instituciones sociales y su marcada tendencia a universalizar el tiempo y el espacio (Giddens 1991: 20-21). Y ambos repudian el cosmopolitismo liberal en favor de una sacralización de lo local.

La retórica de la soberanía en el movimiento mundial por los derechos indígenas

Hasta donde he sido capaz de determinar, la invocación a la soberanía al discutirse los derechos indígenas emergió por primera vez en Norteamérica, en particular en Estados Unidos, debido a un largo siglo de historia de elaboración de tratados formales entre el gobierno de Estados Unidos y las naciones indias, un proceso que fue mucho menos frecuente en otras regiones colonizadas del Nuevo Mundo. Hasta que concluyó la práctica de la negociación de tratados con las tribus de América del Norte en 1871, el gobierno de Estados Unidos consideró oficialmente a los indios como naciones autónomas con quienes se negociaba en el ámbito federal, antes que en el estatal, y no fueron tratados automáticamente como ciudadanos estadounidenses sino hasta 1924.[6] Este reconocimiento de nación indígena, sin embargo, es famoso por su condicionalidad. En muchos tratados, el gobierno prometió defender los territorios, los recursos y el bienestar general de los pueblos indios, una expresión de paternalismo conocida como la *federal trust responsibility*. Y el Congreso protege asiduamente sus "plenos poderes" para redefinir la relación jurídica del gobierno federal con las naciones indias como considere que conviene. Aunque este poder en ocasiones es invocado por las autoridades federales (y nunca es dejado de tener en cuenta por los indios americanos), una gran cantidad de precedentes legales y de prácticas institucionales hacen que sea poco probable que el Congreso

6. Robert Porter (1999) ha denominado al otorgamiento de la ciudadanía americana a los nativos americanos en 1924 como un acto "genocida", debido a que socavó la soberanía indígena, la que constituye el marco de la identidad social de los indios americanos. Tal lenguaje dice mucho acerca de cómo el concepto de soberanía puede colonizar la imaginación de un pensador nativo.

tome la medida extrema de anular los numerosos tratados que están en la base de las relaciones entre Estados Unidos y la América Nativa.

El reconocimiento práctico de la soberanía tribal dentro de la vida política americana tardó en llegar. El siglo XX se caracterizó por un patrón oscilante de creciente autonomía tribal, interrumpido por períodos de resistencia y recortes federales. Sin embargo, los últimos 50 años han sido testigos del impresionante fortalecimiento de una gobernanza tribal independiente y de una rutinización de los acuerdos sociales que le dan vida, incluyendo la gestión de la educación, la seguridad pública, los procesos judiciales y la administración civil por parte de las tribus.[7]

La noción particular de soberanía indígena que ha surgido en Estados Unidos y Canadá (en este último caso involucrando una historia administrativa diferente), es de gran significado debido al papel fundamental que los activistas e intelectuales nativos americanos han desempeñado en el movimiento mundial por los derechos indígenas. Por difícil que sea la experiencia de los indios estadounidenses y canadienses, su situación general es mejor que la de sus homólogos en la mayoría de otras partes del mundo. Un número cada vez mayor ha logrado alcanzar una mayor educación y formación profesional, y los defensores de los derechos indígenas en Norteamérica ahora presentan sus puntos de vista con fuerza en los tribunales y otros espacios públicos.

El alcance mundial de los medios de comunicación de Estados Unidos ha asegurado que los indios sean vistos casi en todas partes del mundo como el arquetipo de los indígenas. No es de extrañar, entonces, que el punto de vista norteamericano de la autodeterminación nativa se haya difundido de manera sostenida desde su centro histórico a otras comunidades que han llegado a identificarse a sí mismas como indígenas. La palabra soberanía es cada vez más desplegada en la defensa de los derechos indígenas en Australia, Nueva Zelanda y en Escandinavia con relación a la población sami. En otras partes del mundo ha demorado más en afianzarse. El caso de Latinoamérica puede ser más notable, especialmente teniendo en cuenta el

---

7. Para una visión menos optimista de la reciente trayectoria de la soberanía tribal, véanse McSloy 2003; Wilkins y Richotte 2003; y Lambert, en este volumen. Quienes perciben que la soberanía india americana está en peligro, apuntan a las recientes decisiones de la Corte Suprema de Estados Unidos que limitan el poder de las tribus, aunque puede ser demasiado pronto para decir si esta es una tendencia duradera o simplemente uno de los cambios de rumbo cíclicos que se mencionaron anteriormente. Sin discutir la importancia de las recientes decisiones judiciales, yo diría que la percepción de que la soberanía se encuentra asediada, se debe a que los pueblos indígenas están poniendo en práctica cada vez más componentes de la libre determinación que fueron rara vez ejercidos en el pasado, provocando, de esta manera, nuevos conflictos con los gobiernos locales. En cierta medida, este problema tiene la característica del vaso medio lleno o medio vacío.

extraordinario auge del poder político indígena durante la década de 1990. En algunos contextos —Bolivia viene inmediatamente a la mente—, los pueblos indígenas representan una mayoría numérica, lo que convierte a la soberanía indígena, como tal, en un tema menos destacado. En otras partes de la región, los líderes nacionalistas refrenan el debate sobre los derechos indígenas que apenas aluden a demandas de soberanía, tal vez porque los estados se ven amenazados por la perspectiva de perder el acceso al petróleo y a los recursos minerales del subsuelo (véase Jackson y Warren 2005). En el sudeste de Asia, África y la India, la propia indigeneidad es un concepto problemático, el cual, incluso en el caso de poder ser institucionalizado de alguna manera políticamente aceptable, parece poco probable que en un futuro cercano dé lugar a la creación de patrias autónomas (Bowen 2000; Karlsson 2003; Kuper 2003).

Críticas a la soberanía indígena

Los politólogos se han mostrado menos reacios que los antropólogos a plantear cuestionamientos acerca de la situación moral y política de la soberanía. Una tendencia crítica proviene de los defensores del liberalismo clásico a quienes les preocupa que la soberanía, así como otras expresiones del separatismo cultural, podría fácilmente proteger prácticas no liberales ante el escrutinio externo, especialmente en áreas tales como el trato a las mujeres o los disidentes religiosos. Si bien esta es una preocupación válida, no es convincente la evidencia de que las comunidades indígenas son más tolerantes con las prácticas no liberales que los estados-nación. Un cuestionamiento más provocador ha sido planteado por el jurista Jeremy Waldron: ¿Cuáles son las implicancias morales y políticas del papel desempeñado por la doctrina del "ser-primero" en el movimiento por los derechos indígenas, sobre todo con relación a las reivindicaciones por la tierra enajenada a los pueblos indígenas durante el período colonial (2003)? Waldron se pregunta cómo vamos a identificar a los (verdaderos) ocupantes originarios de territorios específicos y evaluar la situación de los grupos indígenas que adquirieron sus tierras a través de conquistas militares, ya que las mismas pueden ser moralmente cuestionables tanto como las de los colonizadores o de manera similar. Este cuestionamiento se apoya menos en el tema de la soberanía que en el de la indigeneidad interpretada en forma amplia. Como veremos, sin embargo, la compleja relación entre la tierra (ya poseída u obtenida a través de un proceso de reparación) y la identidad indígena está profundamente involucrada en las nociones de soberanía.[8]

---

8. Waldron analiza brevemente la historia de las islas Chatham de Nueva Zelanda (Rehoku), que fueron invadidas en 1835 por dos grupos maoríes, ngati tama y ngati

Otras críticas se centran en los supuestos inconvenientes tácticos de la retórica de la soberanía. Las reivindicaciones de soberanía elevan el espectro de la secesión y, eventualmente, de la guerra civil, alejando así a los miembros de la sociedad mayoritaria que de otro modo simpatizarían con demandas indígenas cuando estas se enmarcan en el lenguaje de los derechos humanos (véase, por ejemplo, Corntassel y Primeau 1995). Aunque existen pocas dudas de que la oposición local a la soberanía indígena a veces evoca la retórica de "una nación para todos" (Mackey 2005), en muchos contextos la idea del autogobierno indígena se ha vuelto tan familiar que la mayoría de los ciudadanos no indígenas la aceptan, aunque a regañadientes. Estados Unidos, el país que ofrece el nivel más alto de soberanía a los pueblos indígenas, proporciona poca evidencia de que la autonomía política de la que gozan los miembros de las tribus indias reconocidas federalmente haya disminuido su compromiso con la defensa del Estado-nación. Los nativos americanos han acumulado un registro inexpugnable de servicios distinguidos a las fuerzas armadas de la nación, y sus ceremonias públicas destacan la solidez de su doble lealtad a una nación india y a Estados Unidos (Limerick 2005).

Por lo tanto, hasta aquí encontramos poca evidencia con respecto a que la soberanía indígena avive tendencias secesionistas, aunque sigue siendo incierta la forma en la que las demandas por la autonomía local podrían materializarse en escenarios de frágil unidad nacional. Se puede plantear un argumento más fuerte con respecto a que el discurso de los derechos indígenas tiene el desafortunado efecto de dejar a un lado a grupos políticamente subordinados que, de otro modo, podrían presentar un frente cohesionado en contra de poderosos intereses nacionales. Este es el tema principal planteado por Sangeeta Kamat, quien ha estudiado el surgimiento de la política de los derechos indígenas en Maharashtra, India. Kamat sostiene que la actual obsesión de la antropología por los pueblos indígenas —"tribales" en el contexto sudasiático— silencia las críticas a la economía neoliberal al separar los vínculos existentes entre los pueblos indígenas y los campesinos comunes, todos los cuales están atrapados por el mismo sistema de explotación. Estas demandas por la identidad y autonomía indígenas, expresa Kamat, "sirven para empoderar a las personas sobre la base de ser diferentes de otros y la construcción de un nuevo elitismo, pero

---

mutunga. Los habitantes nativos de las islas, los moriori —un pueblo pacífico poco versado en las artes de la guerra— fueron asesinados o esclavizados por los ocupantes maoríes, quienes diezmaron a la población que pasó a tener de 1600 habitantes a 200 en una generación. Uno de los temas con relación al fallo del Tribunal de Waitangi fue el porcentaje de rehoku que debía considerarse como perteneciente a los moriori antes que a los más numerosos maoríes.

brindan poco espacio para fomentar la solidaridad para una nueva política cultural. De este modo, contribuyen a frenar el descontento del subalterno, quien puede referirse a una nueva identidad romantizada de lo tribal, la cual es ubicada en una nueva jerarquía con otros grupos subalternos" (Kamat 2001: 44).

Tal vez la crítica más incisiva al concepto de soberanía indígena sea la que plantea el politólogo mohawk Taiaiake Alfred, cuyo artículo "From sovereignty to freedom" (2001, véase también 2005) desarrolla ideas analizadas inicialmente en el trabajo de Vine Deloria Jr., y otros. Alfred sostiene que la soberanía es un concepto profundamente etnocéntrico basado en las actitudes europeas frente a la gobernanza, la jerarquía política, y los usos legítimos del poder. Él encuentra que estos valores y prácticas son incompatibles con una política auténticamente indígena, la misma que rechaza, entre otras cosas, la "autoridad absoluta", "la imposición coercitiva de las decisiones", y la separación del dominio político de otros aspectos de la vida cotidiana. Suscribir una doctrina de la soberanía es, en opinión de Alfred, eludir el deber moral de descolonizar la vida indígena. "La propia soberanía implica un conjunto de valores y objetivos que la ponen en directa oposición a los valores y objetivos que se encuentran en la mayoría de las filosofías indígenas tradicionales", insiste (Alfred 2001: 27, 28).[9]

La alternativa bosquejada por Alfred es sugerente pero poco clara. Un sistema de gobernanza tradicional basado en la no soberanía repudiaría la coerción y fomentaría relaciones saludables con la tierra. "El pensamiento indígena con frecuencia se basa en la noción de que la gente, las comunidades y otros elementos de la creación co-existen como iguales —los seres humanos, ya sea como individuos o colectividades, no tienen una prioridad especial para decidir la justicia de una situación" (Alfred 2001: 31). Alfred concluye su artículo con una nota utópica, señalando que antes del surgimiento del colonialismo europeo, los pueblos indígenas habían "logrado regímenes de conciencia y justicia libres-de-soberanía", los mismos que, de ser revitalizados, podrían ayudar a hacer del mundo un mejor lugar para todos (2001: 34). Hay que reconocer que la convicción de Alfred sobre que los pueblos nativos son siempre, y en todo lugar, ideales de democracia

9. Véanse también Burke 2002 y Clifford (2001: 482) para algunas reflexiones sobre los riesgos políticos de la doctrina de la soberanía o, en palabras de Clifford, del "indigenismo absolutista", en el cual "cada 'pueblo' distinto compite por ocupar un pedazo original de tierra". Hablando específicamente de la soberanía tribal de los indios americanos, Fergus Bordewich (1996: 328) cuestiona la "ideología de la soberanía [que] parece suponer que la separación racial es un bien positivo, como si las descendencias, economías e historias indias no estuvieran ya inextricablemente enmarañadas con aquellas de los blancos, hispanos, negros y asiáticos americanos".

participativa, es difícil de compatibilizar con los casos históricamente documentados de imperialismo y estratificación social indígena. Sin embargo, dada la modesta escala de la mayoría de tribus o grupos nativos americanos hoy en día, ellos podrían estar bien dispuestos a los sistemas de gobernanza retradicionalizados defendidos por Alfred, aunque la mayoría, como él mismo reconoce, tendría que adaptar tales prácticas al desafío de lidiar con un estado jerárquico y burocrático.[10]

La visión prometedora de Alfred de un mundo libre-de-soberanía se refleja en la obra de otros politólogos como James Tully e Iris Marion Young. Young (2000: 253), por ejemplo, propone un argumento para lo que ella denomina "federalismo democrático diverso y descentrado", inspirado precisamente en las formas de autogobierno iroqués con las que se identifica Taiaiake Alfred. Si bien las localidades hasta el nivel de aldea disfrutarían de un amplio derecho de autodeterminación, no poseerían soberanía en el sentido de estar cerradas a las opiniones de los foráneos que pueden sostener razonablemente que tienen algo que decir con relación a las decisiones locales. Este patrón de autonomía anidada articulado con consultas a niveles superiores, sería ampliado al ámbito internacional. Los estados cederían algunos de sus poderes a instituciones de gobierno mundiales y algunos a las localidades. Al igual que Alfred, Young sostiene que los cambios masivos en los términos que ella propone, constituyen un imperativo moral para cualquiera que se encuentre comprometido con impulsar el proyecto poscolonial.

De la teoría a la práctica

Los debates sobre la soberanía indígena no tienen que ser conducidos tan solo en el ámbito teórico: el alto nivel de autodeterminación del que disfrutan las tribus reconocidas federalmente en Estados Unidos, ofrece una evidencia amplia de las posibilidades y peligros de la soberanía. Una revisión cabal de la historia económica y política de las naciones indias está fuera del alcance de este capítulo. Dicho esto, existe poca duda acerca de que la autogobernanza tribal haya sido beneficiosa para los nativos americanos a lo largo de las últimas dos décadas. Un estudio difundido a principios del 2005 por un centro de investigaciones de Harvard, revela que casi todos los índices de desarrollo económico muestran una mejora drástica en el

---

10. Los críticos de la soberanía nativa americana sostienen que el reducido tamaño de muchas tribus o bandas indias va en contra de una categoría de estado independiente porque las comunidades no pueden brindar servicios públicos a la par que una autodeterminación plena. Véase, por ejemplo, Flanagan 2000: 95-99.

territorio indio durante los años 1990. Este crecimiento fue sustancialmente mayor que el de la economía estadounidense en su conjunto. Las reservaciones indias todavía están muy por detrás del resto de Estados Unidos en índices tales como el ingreso per cápita y niveles de empleo, pero la diferencia se está acortando. Los autores del estudio atribuyen esta mejora casi exclusivamente a los beneficios de la autodeterminación tribal (Taylor y Kalt 2005).

El estudio de Harvard muestra que el panorama económico para el subconjunto de las naciones indias que tienen negocios de casinos (en la actualidad más de 200) es aún mejor, aunque la ventaja no es tan marcada si uno deja de considerar la experiencia de un puñado de tribus que han cosechado enormes beneficios. Con pocas excepciones, los juegos de azar son vistos por los indios americanos líderes y diseñadores de políticas como que han tenido un impacto positivo en sus naciones. Para la opinión pública han sido un formidable motor de crecimiento económico y han elevado el perfil de la soberanía nativa.

Sin embargo, en medio de todos los "buenos comentarios" acerca de los frutos de los juegos de azar indios, existen conspicuas zonas de silencio. Es difícil, por ejemplo, encontrar trabajos en humanidades y en ciencias sociales que hagan preguntas duras acerca de la moralidad de la industria del juego, una sorprendente reticencia para disciplinas que muestran poco rechazo a sostener una posición moral frente otras empresas corporativas que hacen presa de la vulnerabilidad humana.[11] La actitud que prevalece en este caso es estrictamente utilitaria. El argumento que se desprende es que los juegos de azar legalizados van a tener lugar en cualquier caso. Deberíamos celebrar porque las ganancias beneficiarán a los nativos americanos antes que a Donald Trump. Las tribus que se dedican a los juegos de azar, por lo general, han hecho un buen trabajo de redistribución de beneficios a sus ciudadanos, de manera que han mejorado realmente su vida individual y comunal, a diferencia de las corporaciones no indias dedicadas a juegos de azar, cuyas actividades benefician solo a propietarios o accionistas acaudalados. Sin embargo, aseverar que los juegos de azar han sido una cosa buena para los indios americanos, es algo muy distinto a concluir que, en general, benefician a la sociedad mayor de la que forman parte las naciones indias.

Los efectos de los juegos de azar nativos en las comunidades no nativas de su entorno son diversos. El empleo no nativo en los condados con

11. James V. Fenelon (2000), un sociólogo nativo, brinda una evaluación matizada de las divisiones sociales que los juegos de azar han exacerbado en varias reservaciones, por lo general entre facciones "tradicionales" y "progresistas", pero no se ha referido mayormente a si el funcionamiento corporativo de los locales de juegos de azar de gran escala es compatible con los valores indígenas tradicionales.

casinos tiende a aumentar, sobre todo porque las reservaciones a menudo carecen de una fuerza de trabajo lo suficientemente grande como para proveer de personal a los casinos. Sin embargo, según un reciente estudio (Evans y Topoleski 2002: 48), este beneficio se consigue a costa de "un incremento del diez por ciento en las tasas de bancarrotas, robos de automóviles y hurtos, además de delitos violentos cuatro o más años después de que se abre un casino en un condado". En términos amplios, los juegos de azar legalizados, quien sea que los lleve a cabo, son inseparables de un lento colapso de las políticas tributarias progresivas y de la red de seguridad social de Estados Unidos. Las ganancias de los juegos de azar se obtienen de una forma desproporcionada de los ciudadanos de bajos recursos y (tal como dice el cuento trillado) de los que no les fue bien en matemáticas en la escuela secundaria. En otras palabras, uno no tiene que tener una tarjeta de miembro de la Coalición de los Valores Tradicionales para darse cuenta de la dramática expansión de la industria de los juegos de azar con un cierto grado de ambivalencia moral, con independencia de que sea administrada por naciones indias, empresas privadas o sistemas estatales de lotería.

Incluso si uno está convencido de que el juego legalizado es una ganga fáustica que vale la pena llevar a cabo, la liquidez que fluye a las tribus dedicadas al negocio de los juegos de azar le ha dado a su soberanía una nueva fuerza que inclina a las naciones indias a implementar políticas con las que antes no estaban familiarizadas. Algunas de ellas son admirables —por ejemplo, las impresionantes donaciones que las tribus acaudaladas hicieron al Museo Nacional de Indios Americanos y sus esfuerzos por orientar el apoyo financiero a tribus menos afortunadas. Otras son inquietantes.

Las tribus indígenas consideran que, en tanto naciones soberanas, están exceptuadas de cumplir las leyes federales y estatales que permiten organizar sindicatos en empresas tribales. Luego de que una tribu de California bloqueara el esfuerzo de un sindicato por organizar a los empleados de un casino, el National Labor Relations Board (NLRB) intervino para apoyar al sindicato. La decisión del NLRB, que era indudable que iba a ser impugnada en las cortes federales, motivó al diario *Indian Country Today* (2004) a destacar en un editorial que "no se trata de que las tribus tengan una posición antisindical, o de manera más pertinente, de que estén en contra de los trabajadores. En principio, se trata de una cuestión de soberanía tribal". Considerando las decisiones que han tenido hasta ahora las cortes federales, es probable que las tribus conserven la facultad de obstruir las posibilidades de organización de los sindicatos y de despedir a los trabajadores que demuestren simpatías sindicales.[12] La doctrina de

---

12. Los argumentos nativos americanos contra la sindicalización de los trabajadores tribales, hacen notar la dependencia de las comunidades indias de los servicios financiados

la soberanía también pone a las empresas tribales fuera del alcance de las leyes estatales o federales de compensación laboral a los trabajadores. En California, las tribus dedicadas a los juegos de azar, aparentemente, han estado de acuerdo en cumplir las normas de indemnización laboral, pero, en tanto naciones soberanas, las propias tribus son las responsables de velar por su cumplimiento, un conflicto de interés considerable que se plantea en vista de su participación financiera. La falta de supervisión externa ha dado lugar a acusaciones verosímiles de que las normas son sistemáticamente ignoradas cuando los trabajadores (especialmente los inmigrantes mexicanos que forman parte de la mano de obra tribal) sufren accidentes de trabajo (Millman 2002: A1).

Muchas operaciones indias de juegos de azar han sido financiadas por inversionistas no indígenas que brindan apoyo para la adquisición de terrenos (un proceso conocido como "salir a comprar reservaciones"), ayudan a transformar su condición de propiedad privada en un estatus de consorcio, y venden lucrativos servicios de administración que pueden continuar como asesorías hasta mucho tiempo después de que pasen a ser controladas localmente, tal como exige la Indian Gaming Regulatory Act. Una de estas empresas, de propiedad de un controvertido empresario sudafricano, realizó también operaciones similares en varios territorios tribales en Sudáfrica. Puesto que los requisitos de revelación son sistemáticamente ignorados, la verdadera escala de los contratos de asesoría con inversionistas foráneos (es decir, no nativos), y con firmas de asesoría gerencial, no es un asunto de escrutinio público (Perry 2006: 125-126; *Time Magazine* 2002).

La conversión a la condición de consorcio de los terrenos adquiridos para el funcionamiento de negocios de los nativos americanos, libera a estas firmas de las gravosas normas estatales y locales de protección del medio ambiente. Esto ha llevado a que una firma de desarrollo de terrenos proponga la donación de su propiedad en el condado de Anne Arundel, Maryland, a la nación delaware de Oklahoma, siendo que el objetivo de la tribu era garantizar la conversión de la tierra a la condición de consorcio y recibir posteriormente regalías por la operación de relleno que realizaría el promotor en el sitio (Davenport 2004). (Mientras escribo, la cuestión aún

---

por las empresas tribales, por lo general, a cambio de impuestos. Una huelga podría poner en peligro el funcionamiento de estas empresas —un argumento que, por supuesto, lo pueden sostener las administraciones en cualquier lugar, incluidos los gobiernos municipales del país. Desde la perspectiva de los gobiernos tribales, señala el Indian Country Today (2004), "la perspectiva de incorporar un elemento tan potencialmente catastrófico como un sindicato (o sindicatos), es sumamente amenazador". Para un estudio de la exitosa sindicalización de los trabajadores de la salud navajo en la nación navajo, véase Kamper 2006.

no se ha resuelto). Hasta donde sé, los indios delaware no han argumentado que esta transacción les devolvería tierras tribales perdidas hace mucho tiempo. Se trata estrictamente de un acuerdo comercial en un lugar situado a cientos de kilómetros de su reservación.

La doctrina de la soberanía tribal exime a las tribus de las leyes estatales de financiamiento de campañas, las cuales limitan las contribuciones a candidatos políticos y estipulan la divulgación pública de tales contribuciones cuando estas ocurren. También invita al tráfico de influencias, como aquellas que llamaron la atención pública a principios del 2004, cuando se supo que grupos de cabildeo de Washington, con estrechos vínculos con el Partido Republicano, habían recibido pagos superiores a los 66 millones de dólares de una media docena de tribus indias por servicios de cabildeo que, en algunos casos, nunca fueron efectivamente realizados (Comisión de Asuntos Indígenas de 2006).

Se podría argumentar que estos problemas nos dicen menos sobre la soberanía que sobre un liderazgo moralmente deficiente, que podría afectar a cualquier comunidad.[13] Hay algo de verdad en esto; sin embargo, es imposible hacer caso omiso a la medida en que la lógica implacable de la soberanía impulsa decisiones y políticas que favorecen a sus propios ciudadanos a expensas de otros. De hecho, si yo estuviera actuando como un funcionario elegido por una tribu reconocida por el gobierno federal, con la responsabilidad de tomar decisiones que beneficien, en primer lugar o tal vez incluso exclusivamente, a los miembros de mi nación, podría ser culpable de malversación si persigo una política que no sea sino aquella opuesta a la sindicalización, negándoles a los trabajadores no nativos una indemnización adecuada por los daños, y cuestiones similares. Esta es el poder de la soberanía y su error trágico.

La soberanía de la variedad micronacional está claramente implicada en el surgimiento de los espacios políticos mínimamente regulados, los que son inmensamente útiles para el capital global. Las adulaciones de corporaciones bien financiadas pueden resultar irresistibles para las naciones indígenas empobrecidas que no tienen otra fuente obvia de ingresos para el abastecimiento de las necesidades de la comunidad, una situación ilustrada por los cortejos realizados por un consorcio de compañías de servicios públicos a los goshutes de Utah en la búsqueda de un lugar de depósito

13. Un ejemplo de abuso atribuible en gran medida a la debilidad moral, es la práctica de la revocatoria de la membresía tribal a individuos y familias para así resolver rencores personales e incrementar las distribuciones per cápita a los miembros restantes. Para una descripción de la forma en la que este proceso ha afectado a los pueblos indígenas en California, véase Beiser 2006.

permanente de toneladas de residuos altamente radiactivos de las centrales nucleares de Estados Unidos (Fahys 2002; Johnson 2005).

Como se observa con frecuencia, en una economía globalizada el éxito en la industria manufacturera y la extracción de recursos de una nación insuficientemente regulada, tiende a empujar a otras en la misma dirección como parte de una "carrera geoespacial hacia abajo" (Perry 2006: 126), que implica el abandono de las onerosas regulaciones ambientales, normas contables y beneficios laborales. No hay ninguna razón para esperar que las naciones indígenas sean peores en este sentido que los estados-nación, ni hay motivos para creer que sean mejores, sobre todo teniendo en cuenta sus, a menudo, difíciles condiciones económicas. Las micronaciones deshonestas ubicadas en entornos caracterizados por una sociedad civil débilmente desarrollada y una tradición de corrupción política, ofrecen la perspectiva de ser al comercio y a la extracción de recursos lo que el Registro de Liberia es a la industria mundial del transporte marítimo y las islas del Gran Caimán son a la banca internacional. Los observadores como Richard Perry sostienen que, incluso en América del Norte, la "irrupción de soberanías fantasmagóricas" está dando lugar a "nuevos regímenes espaciales de confinamiento y exclusión, privatizados y racionalizados por el mercado" (2006: 125, 127), los que siguen siendo perturbadores, incluso si reconocemos los beneficios económicos que han traído a las comunidades indígenas que participan en ellos.

Otro conjunto de problemas que han surgido durante las dos últimas décadas, se refiere al impacto de la soberanía sobre las relaciones entre los pueblos indígenas. La retórica y la práctica de la soberanía introducen una cuña entre los pueblos indígenas con tierras y sin tierras. Apelar a la noción de soberanía no tiene mucho sentido si no se tiene tierras, lo que ayuda a explicar por qué ha surgido un vínculo entre los pueblos indígenas y la tierra, al menos en algunos foros internacionales, como la condición sine qua non de la identidad indígena. Pero con miles de pueblos indígenas de regiones rurales étnicamente mezcladas que viven en los centros urbanos de América Latina, África y Asia, es difícil ver cómo la lucha por los derechos indígenas avanza haciendo hincapié en una visión monolítica de la soberanía territorial indígena que es probable que siga siendo inalcanzable para muchos.

Como se señaló antes, los defensores de los derechos indígenas suelen recurrir al principio de la soberanía cultural cuando discuten los problemas ocasionados por los flujos de información y producción artística no deseados entre las sociedades indígenas y el resto del mundo. En este escenario, más líderes indígenas hablan cada vez más el mismo idioma que los estados-nación, muchos de los cuales apoyan los esfuerzos de la UNESCO para promover los convenios internacionales que avalan el derecho de los

estados a controlar la importación de productos culturales extranjeros, incluyendo películas, música grabada, la programación para la televisión, en aras de la "protección del patrimonio cultural".

Estas discusiones abordan problemas legítimos creados por el creciente poder de los medios de comunicación mundial y la depredadora economía de la información (Brown 2005; Watkins 2005). Sin embargo, la lógica de la soberanía conduce a un callejón sin salida cuando se orienta a los asuntos de la propiedad intelectual. ¿Hubo alguna vez en la historia de la humanidad un momento en el que los pueblos gozaron del control "soberano" sobre sus lenguas, conocimientos biológicos, o formas de expresión artística? No encuentro pruebas para sugerir esto. La metáfora de la soberanía implica que el patrimonio de cada cultura es sui géneris: único, circunscrito y sujeto al control consciente, nada de lo cual es cierto. Una lógica de la soberanía enraizada en el Tratado de Westfalia del siglo XVII, simplemente no está a la altura de abordar los problemas derivados del potencial de explotación de las redes mundiales de información. Incluso la más sólida de las soberanías actuales, Estados Unidos, lucha con un éxito limitado por defender sus recursos de propiedad intelectual de la piratería industrial de gran escala de China, Pakistán, Indonesia y de otros lugares, lo que sugiere que la soberanía brinda pocas ganancias en esta situación.

Un ejemplo inspirado por los acontecimientos recientes ilustra el problema. Cuando los líderes indígenas o los grupos de defensa de los derechos indígenas denunciaron un supuesto caso de "biopiratería", como lo hicieron cuando el proyecto ICBG-Maya estaba todavía en marcha en Chiapas, antes del 2001 (Brown 2003: 114-125), normalmente sostuvieron que los grupos indígenas que estaban siendo estudiados tenían derechos soberanos de control sobre los conocimientos etnobotánicos. Sin embargo, un grupo o comunidad por sí sola rara vez alberga este conocimiento. Es probable que las comunidades vecinas, indígenas o no, también posean esta información si han ocupado durante un tiempo suficiente una región biogeográfica. Si cualquiera de estos pueblos decide compartir el conocimiento con personas foráneas, viola los derechos "soberanos" de sus vecinos. Sin embargo, declarar una suspensión indefinitiva de todas las formas de bioprospección (y, progresivamente, cualquier tipo de investigación que se parezca, incluso vagamente, a la bioprospección), como insisten algunos activistas, niega a las comunidades indígenas los muy necesarios ingresos que podrían haber ganado si hubieran abandonado el discurso de la soberanía, con sus supuestos equivocados de posesión y control absolutos, a favor de enfoques más flexibles para la protección de sus derechos económicos y morales sobre la información de valor comercial.

Más allá de la soberanía

El politólogo Anthony Burke ha condenado a la soberanía como una "articulación compleja y maligna de la ley, el poder, la posibilidad y la fuerza", dotada de una "asfixiante ontología" (Burke 2002: párr. 6). El lenguaje de Burke puede ser excesivo, pero, igual que Taiaiake Alfred, expresa la convicción de que la soberanía está demasiado cargada de connotaciones de poder arbitrario, ambiciones irrealizables y de una implacable política de fronteras como para ayudarnos a imaginar un mundo en el que las comunidades indígenas equilibran su sentido colectivo de propósito con las legítimas necesidades y preocupaciones de sus vecinos. Ciertamente, esto deja a los indios americanos en una posición incómoda. Su realidad política ha estado definida por la historia de la elaboración de tratados, una expresión quinta esencial de la pragmática de la soberanía materializada en una América del Norte colonial rediseñada por las ideologías y las expresiones europeas del poder. Por ahora, esta es la lógica que enmarca las aspiraciones indias americanas. La soberanía india americana, al igual que todas las instituciones, no es una creación de los dioses sino de la humanidad, afectada por las limitaciones humanas y rediseñada a través del tiempo por las opciones individuales y la Ley de las Consecuencias Inesperadas.

Queda menos claro si es que los que apoyan las aspiraciones indígenas deben fomentar la propagación viral del lenguaje de la soberanía en nuevos contextos en los que la conveniencia de su aplicación es cuestionable en el mejor de los casos —partes de América Latina, por ejemplo, donde los pueblos indígenas y otras personas con un patrimonio mixto viven uno al lado del otro o regiones del África, donde intensas historias de migración y etnogénesis hacen difícil distinguir entre los habitantes "originales" y los que han llegado más recientemente (Nyamnjoh en este volumen). Una contrarréplica es que los modelos "modulares" de la soberanía (Biolsi 2005: 245) no son sino una faceta del significado caleidoscópico de la soberanía.[14] Como hemos visto, el término también es desplegado como una versión abreviada de la libertad colectiva de un grupo para poder vivir sin restricciones ocasionadas por las historias, valores y el poder de los demás. La soberanía completa es, evidentemente, un ideal inalcanzable, pero se puede decir que proporciona un objetivo tácticamente útil para los pueblos indígenas, el mismo que destacan cuando comunican sus demandas políticas, siempre que puedan resistir la tentación de investirla con un significado moral trascendente. Sin embargo, ¿puede un concepto tan cargado de

14. Biolsi (2005: 245) señala que "el modelo modular es en gran medida la visión y la meta de los defensores tribales" en el contexto norteamericano.

historia deshacerse de esta herencia sombría? En un planeta que tiende a reducirse, ¿es un buen propósito pretender que un pueblo puede existir sin los demás? Existen muchas razones para pensar que esto no es así.

Si no es la soberanía, ¿entonces qué? La "libre determinación" es la alternativa actual. Tiene virtudes evidentes. Hace hincapié en el deseo de un grupo de gestionar sus propios asuntos y perpetuar selectivamente sus propias tradiciones.

Sin embargo, al igual que la soberanía, supone que cualquier pueblo es capaz de "determinarse" a sí mismo independientemente de los demás, una dudosa suposición en un mundo interconectado. Se desliza con demasiada facilidad hacia el lenguaje de la purificación cultural y la clasificación forzada a lo largo de líneas étnicas.[15] Otra elección posible, la "teoría de la articulación" de James Clifford (2001), ofrece una interesante flexibilidad, adecuando fácilmente las contingencias de lugar y de historia. Pero puede resultar demasiado exigente y sutil para una aplicación expeditiva en la política mundial. Otros insisten en que los enfoques centrados en los derechos culturales son superiores a la retórica de la soberanía, ya que hacen hincapié en la retórica de las necesidades inmediatas de los pueblos indígenas, sin cuestionar directamente la integridad territorial de los estados-nación (Robbins y Stamatopoulou 2004). Por último, otros proponen rehabilitar la soberanía remodelándola en términos alternativos que rechacen el legado del concepto de control jerárquico (Hoffman 1998: 96-107).

Cualquier enfoque que surja como una alternativa a la soberanía en el discurso de los derechos indígenas, para ser convincente, debe proponer argumentos que apoyen la autogobernanza, la libertad de religión y el derecho a beneficiarse directamente de la utilización de recursos culturales o naturales locales. También debe ser lo suficientemente flexible como para dar cabida a ciertas realidades de la vida indígena que son ampliamente reconocidas, pero rara vez articuladas: aquellos innumerables individuos de ascendencia indígena que viven lejos de las tierras que sus antepasados denominaron como su hogar, cuyas líneas de parentesco probablemente se entrelazan con las de poblaciones no indígenas, y para quienes, en el

---

15. La libre determinación podría provocar soluciones tan problemáticas como las circunstancias que pretende corregir. Un ejemplo notable, extraído de las actas de una conferencia internacional sobre el derecho a la libre determinación, celebrada en Ginebra en el 2000, es la propuesta de un grupo denominado República de Nueva África donde se exige que Estados Unidos efectúe reparaciones a los descendientes de los esclavos, entre otras cosas, por haber cedido los estados de Luisiana, Mississippi, Alabama, Georgia y Carolina del Sur a los afroamericanos que deseaban establecer allí su propia nación (Killingham 2001: 162). La propuesta no menciona el destino de las dos docenas de tribus indias federales y no federales de la región que se ubicaban donde esta nación afroamericana se iba a crear.

contexto de muchos países en desarrollo, sus legítimas necesidades económicas y sociales deben sopesarse con las de miles de pueblos no indígenas que pueden ser igual, o casi tan, pobres y políticamente marginados. Perder de vista el contexto más amplio es ser víctimas, una vez más, de las seducciones de la soberanía.

Epílogo

La mayoría de los estudiosos, puedo suponer, atraviesan momentos en los que temen que su trabajo haya caído al nivel de un juego de palabras, una preocupación por diferencias sutiles que significan poco en la turbulencia de los asuntos humanos. Escribir sobre las traiciones de la soberanía me ha llevado a preguntarme si yo no he caído en esta trampa. Frente a las limitaciones de las palabras, sopesé la promesa de escuelas locales controladas por los navajo —donde enseñé durante los veranos mientras hacía mis estudios de pregrado—, comparándola con la sensación de optimismo que ofrecían las grandes concesiones de tierras otorgadas por el gobierno peruano a unas pocas afortunadas comunidades de indios aguarunas, con quien viví en el río Alto Mayo en la década de 1970. En ambas situaciones existía un palpable sentimiento de esperanza y orgullo —complicado, por supuesto, por las luchas internas y la intromisión externa. Los pueblos indígenas estaban complacidos de estar a cargo de algún aspecto importante de su vida, y se esforzaban por adquirir las habilidades que les permitirían tener éxito en sus propios términos, a pesar del legado de un control externo por parte de estados coloniales paternalistas. Cuando los pueblos indígenas hablan de soberanía, el significado de la palabra está determinado por el contexto y por las aspiraciones de las comunidades particulares. Siglos de enfrentamiento les han permitido a los líderes nativos una avanzada formación en el arte de la negociación, y la mayoría reconoce que la soberanía absoluta del tipo que reclaman los estados-nación (y rara vez conseguida en la práctica), no es ni inminente ni deseable. Algunos pueblos indígenas han abrazado visiones de soberanía que, como señala Jessica Cattelino (2006: 723), están “basadas en la interdependencia, en la que múltiples gobiernos de reservación, naciones tribales y el estado de los colonos existen en tensión y constituyéndose mutuamente”. Sin embargo, las palabras poderosas dan forma a hábitos mentales. Existe, inextricablemente vinculado a las nociones de soberanía, un claro límite entre nosotros y ellos. La soberanía establece los términos en los que este límite se pone en práctica en la vida cotidiana. En algunas situaciones, una doctrina de la soberanía puede aclarar las relaciones de manera conveniente. Sin embargo, aplicada a las circunstancias más ambiguas de la identidad indígena en otros contextos, la soberanía se convierte en un mandato para excluir, en

una orden para satisfacer el narcisismo de las pequeñas diferencias y en una licencia para hacer prosperar las metas de un pueblo a expensas de las de otro. Si acaso se utiliza el término, debe desplegarse concientemente de las patologías que yacen justo debajo de su brillante superficie.

Hoy el movimiento mundial por los derechos indígenas le plantea a la antropología dilemas intrincados. ¿Debemos aceptar o incluso promover la transferencia de registros de investigación —notas de campo, cintas de audio, fotografías— a las comunidades indígenas que ahora las reclaman como bienes culturales? ¿Debemos amarrarnos la lengua cuando los defensores de los derechos indígenas trafican con ideologías esencialistas? ¿En qué medida, si alguna, nuestros compromisos políticos superan el desapego intelectual y la imparcialidad? ¿Cómo podemos mantener la doble visión que nos permite ver simultáneamente los beneficios que aportan determinadas políticas a las comunidades nativas y el daño que estas mismas políticas pueden significar para otras?

Cuando me sentí confuso por estas dificultades, encontré consuelo en "La ciencia como vocación", la reflexión que hizo Max Weber en 1918 acerca de las demandas emocionales y morales de la vida académica. La antropología y la sociología pueden verse como menos ciencias hoy que en la época de Weber, y su lenguaje masculinista no ha madurado bien. Pero no estamos menos obligados a comunicar "hechos inconvenientes" (Weber 1958 [1918]: 147) que lo que estaban los pensadores de la época de Weber, ni estamos menos llamados a desencantar al mundo. Y en el mundo de los asuntos indígenas, pocas palabras siguen siendo tan resueltamente cautivantes como la de soberanía.

Agradecimientos. Este capítulo se benefició de los comentarios de otros participantes del simposio "La experiencia indígena hoy" en Villa Luppis. Estoy especialmente agradecido a los organizadores, Marisol de la Cadena y Orin Starn, así como a la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, por juntarnos alrededor de una sola mesa. Las versiones preliminares de este capítulo recibieron una lectura crítica de Thomas Biolsi, Molly H. Mullen y Gary Wheeler, así como de un lector anónimo. Mi agradecimiento de ninguna manera implica que estos colegas estén de acuerdo con mi análisis, y todos los errores de hecho o de interpretación son míos.

Bibliografía

Alfred, Taiaiake
2001 "From sovereignty to freedom: towards an indigenous political discourse". En *Indigenous Affairs* 3: 22-34.

2005 *Wasáse: Indigenous pathways of action and freedom*. Peterborough, ON: Broadview Press.

Beiser, Vince
2006 "A paper trail of tears: how casino rich tribes are dealing members out". En *Harper's Magazine*, agosto: 74-77.

Biolsi, Thomas
2005 "Imagined geographies: sovereignty, indigenous space, and American Indian struggle". En *American Ethnologist* 32 (2): 239-259.

Bordewich, Fergus W.
1996 *Killing the White Man's Indian: reinventing Native Americans at the end of the twentieth century*. Nueva York: Doubleday.

Bowen, John R.
2000 "Should we have a universal concept of 'Indigenous Peoples' rights? Ethnicity and essentialism in the twenty-first century". En *Anthropology Today* 16, 4 agosto: 12-16.

Brown, Michael F.
2005 "Heritage trouble: recent work on the protection of intangible cultural property". En *International Journal of Cultural Property* 12: 40-61.

2003 *Who owns Native culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burke, Anthony
2002 "The perverse perseverance of sovereignty". En *Borderlands* 1 (2). Disponible en: <http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol1no2_2002/burke-perverse.html> (acceso el 20 de enero 2005).

Cattelino, Jessica, Florida
2006 *Seminole housing and the social meanings of sovereignty*. Comparative Studies in Society and History 48.

Clifford, James
2001 "Indigenous articulations". En *Contemporary Pacific* 13 (2): 468-490.

COFFEY, Wallace y Rebecca TSOSIE
2001 "Rethinking the tribal sovereignty doctrine: cultural sovereignty and the collective future of Indian nations". En *Stanford Law and Policy Review* 12: 191-221.

COMMITTEE ON INDIAN AFFAIRS
2006 *U. S. Senate, "Gimme five" – Investigation of tribal lobbying matters*. 109th Congress, segunda sesión, 22 de junio 2006. Washington, D. C.: Government Printing Office.

CONQUEST, Robert
2000 *Reflections on a ravaged century*. Nueva York: W. W. Norton.

CORNTASSEL, Jeff J. y Tomas HOPKINS PRIMEAU
1995 "Indigenous 'sovereignty' and international law: revised strategies for pursuing 'self-determination'". En *Human Rights Quarterly* 17 (2): 343-365.

DAES, Erica-Irene A., Relator especial
2004 "Indigenous people permanent sovereignty over natural resources (advance edited version). Prevention of discrimination and protection of indigenous peoples". Vol. E/CN.4/Sub.2/2004/30. Sesión 56, 13 de julio. Ginebra: United Nations.

DAVENPORT, Christian
2004 "Surprising ally joins landfill quest: thwarted developer would make Indian tribe owner of Arundel Site". En *Washington Post*, 1 de noviembre: B1.

DRAFT DECLARATION ON THE RIGHTS OF INDIGENOUS PEOPLES
1994 United Nations Document E/CN.4/Sub.2/1994/2/Add.1. Ginebra: United Nations.

EAGLETON, Terry
2003 *After theory*. Nueva York: Basic Books.

EVANS, William N. y Julie H. TOPOLESKI
2002 "The social and economic impact of Native American casinos". National Bureau of Economic Research Working Paper, W9198. Disponible en: <http://papers.nber.gov/papers/w9198> (acceso el 20 de enero 2005).

FAHYS, Judy
2002 "Drafts show seamy side of N-waste deal: private fuel storage tried to get the Goshutes land for bargain-basement rate". En *Salt Lake Tribune*, 29 de septiembre: A1.

FENELON, James V.

2000 "Traditional and modern perspectives on Indian gaming: the struggle for sovereignty". En Mullis, Angela y David Kamper, eds., *Indian gaming: who wins?* Los Ángeles: University of California, American Indian Studies Center.

FIELD, Les W.

2003 "Dynamic tensions in Indigenous sovereignty and representation: a sampler". En *American Ethnologist* 30 (3): 447-453.

FLANAGAN, Tom

2000 *First Nations? Second thoughts*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

GIDDENS, Anthony

1991 *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press.

HANNUM, Hurst

1996 *Autonomy, sovereignty, and self-determination: the accommodation of conflicting rights*. Edición revisada. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

HARVEY, David

2000 *Spaces of hope*. Berkeley: University of California Press.

HOFFMAN, John

1998 *Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

INDIAN COUNTRY TODAY

2004 "Steadily come the unions". Editorial, 18 de junio. Disponible en: <http://www.indiancountry.com> (acceso el 20 de enero 2005).

JACKSON, Jean E. y Kay V. WARREN

2005 "Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: controversies, ironies, new directions". En *Annual Reviews in Anthropology* 34: 549-573.

JOHNSON, Kirk

2005 "A tribe, nimble and determined, moves ahead with nuclear storage plan". En *New York Times*, 28 de febrero: A15.

KAMAT, Sangeeta

2001 "Anthropology and global capital: rediscovering the noble savage". En *Cultural Dynamics* 13 (1): 29-51.

Kamper, David
2006 "Organizing in the context of tribal sovereignty: the Navajo Area Indian Health Service campaign for union recognition". En *Labor Studies Journal* 30 (4): 17-39.

Karlsson, Bengt G.
2003 "Anthropology and the 'indigenous slot': claims to and debates about indigenous people status in India". En *Critique of Anthropology* 23 (4): 403-423.

Killingham, Marilyn Preston
2001 "The black nation in North America". En Kly, Y. N. y D. Kly, eds., *In pursuit of the right of self-determination: collected papers and proceedings of the First International Conference on the Right to Self-Determination and the United Nations*. Atlanta, GA: Clarity Press.

Köchler, Hans
2001 "Self-determination as a means of democratization of the UN and the international system". En Kly, Y. N. y D. Kly, eds., *In pursuit of the right of self-determination: collected papers and proceedings of the First International Conference on the Right to Self-Determination and the United Nations*. Atlanta, GA: Clarity Press.

Kuper, Adam
2003 "The return of the Native". En *Current Anthropology* 44 (3): 389-402.

Limerick, Patricia Nelson
2005 "Live free and soar". En *New York Times*, 29 de junio: A23.

Mackey, Eva
2005 "Universal rights in conflict: 'Backlash' and 'benevolent resistance' to indigenous land rights". En *Anthropology Today* 21 (2) abril: 14-20.

McSloy, Steven Paul
2003 "The 'miner's canary': a bird's eye view of American Indian law and its future". En *New England Law Review* 37: 733-741.

Millman, Joel
2002 "House advantage: Indian casinos win by partly avoiding costly labor rules". En *Wall Street Journal*, 7 de mayo: A1.

Perry, Richard Warren
2006 "Native American tribal gaming as crime against nature: environment, sovereignty, globalization". En *Political and Legal Anthropology Review* 29 (1): 110-131.

Porter, Robert B.
1999 "The demise of the Ongwehoweh and the rise of the Native Americans: redressing the genocidal act of forcing American citizenship upon indigenous peoples". En *Harvard Black Letter Law Journal* 15 (primavera): 107-183.

2002 "The meaning of indigenous nation sovereignty". En *Arizona State Law Journal* 34 (primavera): 75-112.

Robbins, Bruce y Elsa Stamatopoulou
2004 "Reflections on culture and cultural rights". En *South Atlantic Quarterly* 103 (2-3): 419-434.

Smith, Andrea
2005 "Native American feminism, sovereignty, and social change". En *Feminist Studies* 31 (1): 116-132.

Sunder, Madhavi
2003 "Piercing the veil". En *Yale Law Journal* 112 (6): 1399-1472.

Taylor, Jonathan B. y Joseph P. Kalt
2005 *American Indians on reservations: a databook of socioeconomic change between the 1990 and 2000 censuses*. Harvard Project on American Indian Economic Development. Cambridge, MA: Malcolm Wiener Center for Social Policy, Harvard University.

Time Magazine
2002 "Who gets the money?". 16 de diciembre: 48-50.

Turner, Stephen
2002 "Sovereignty, or the art of being native". En *Cultural Critique* 13 (primavera): 74-100.

Waldron, Jeremy
2003 "Indigeneity? First peoples and last occupancy". En *New Zealand Journal of Public and International Law* 1 (1): 55-82.

Watkins, Joe
2005 "Cultural nationalists, internationalists, and "intranationalists": who's right and whose right?". En *International Journal of Cultural Property* 12 (1): 78-94.

Weber, Max
1958 [1918] "Science as a vocation". En Weber, Max, *Essays in sociology*. Editado y traducido por H. H. Gerth y C. Wright Mills. Nueva York: Oxford University Press.

WILKINS, David E. y Keith RICHOTTE

2003 "The Rehnquist Court and indigenous rights: the expedited diminution of native powers of governance". En *Publius: The Journal of Federalism* 33 (3): 83-110.

YOUNG, Iris Marion

2000 "Hybrid democracy: Iroquois federalism and the postcolonial project". En Ivison, Duncan, Paul Patton y Will Sanders, eds., *Political theory and the rights of indigenous peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.

TERCERA PARTE

La indigeneidad más allá de las fronteras

Capítulo 7

DIVERSIDAD DE EXPERIENCIAS INDÍGENAS: diásporas, tierras natales y soberanías

James Clifford[1]

> Debemos visitar a nuestro pueblo que se ha ido a las tierras de la diáspora y decirle que hemos construido algo, un nuevo hogar para todos nosotros. Y siguiendo el ejemplo de la naturaleza del océano, que siempre fluye y circunda, viajaremos a lo largo y ancho para conectarnos con los pueblos oceánicos y marítimos de otros lugares, para intercambiar historias de los viajes que hemos iniciado y de aquellos en los que todavía no nos hemos embarcado.
>
> —Epeli Hau'ofa, del Centro de Artes y Cultura de Oceanía, Suva

> El hogar es donde se cortó el cordón umbilical.
>
> —Dicho melanesio

> ¡Qué pueblos tan contradictorios somos!
>
> —Linda Tuhiwai Smith, en la Conferencia Internacional de la Wenner-Gren, "La experiencia indígena actual", marzo 2005

La "experiencia indígena" es difícil de abarcar: los sentidos de pertenencia evocados por la frase son integrales a muchos y diversos localismos y nacionalismos.[2] En ocasiones se reduce a un reclamo mínimo, relacional y estratégico: "estábamos aquí antes que ustedes". Sentirse indígena puede llegar a cristalizarse en hostilidad hacia los foráneos, los invasores o los

---

1. University of California, Santa Cruz.

2. El presente capítulo amplía y retoma el artículo "Indigenous diasporas" de próxima publicación en *Diasporas: après quinze années de ferveur*, editado por William Berthomière y Christine Chivallon, París: Maison des Sciences de l'Homme. El volumen reúne documentos de la conferencia, "La notion de diaspora", Poitiers, 15-16 de mayo del 2003. Agradezco a los organizadores y participantes por su estimulante debate, en un contexto de diásporas comparadas. También agradezco a Orin Starn y Marisol de la Cadena, así como a los participantes de la conferencia "La experiencia indígena actual" de la Wenner-Gren, quienes contribuyeron a que encontrara mi camino a través de un paisaje comparativo distinto.

inmigrantes. Muchas formas de nativismo sostienen este tipo de fronteras, reflejando agendas políticas apremiantes, autodefensa o agresión (Amita Baviskar y Joseph Niamnjoh, en este volumen, ofrecen aleccionadores ejemplos). La anterioridad reivindicada puede ser relativamente somera y fundamentalmente controvertida: todo tipo de personas, en estos momentos, afirman su "indigeneidad" con respecto a alguien más. Existen, sin embargo, muchos grupos sociales con raíces innegablemente profundas en un lugar familiar, y estos son los sujetos de este capítulo. Los pueblos en cuestión son denominados aborígenes, tribales, naciones originarias, nativos, autóctonos, o con una gama de nombres locales más particulares. Pueden o no (o solo a veces) reclamar la identidad "indígena". Independientemente de los nombres que estos pueblos tomen o se les otorgue, se los define por estar vinculados a extensas y violentas historias locales de ocupación, expropiación y marginación. A pesar de los intentos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y de los organismos de las Naciones Unidas por definir formalmente a los pueblos indígenas (Brown 2003; Niezen 2003), una amplia gama de experiencias difusas cae dentro de estas imprecisas agrupaciones y de sus límites.

Esta vaguedad sugiere una suerte de dinamismo histórico abierto. Los pueblos improvisan nuevas maneras de ser nativos: articulaciones, performances, interpretaciones de antiguos o nuevos proyectos y culturas. El incremento de movimientos indígenas en diferentes ámbitos —local, nacional, regional e internacional—, ha sido una de las sorpresas de fines del siglo XX. Los pueblos tribales ("arcaicos" o "primitivos"), después de todo, estaban destinados a languidecer en el incesante viento de la modernización. Este era un hecho histórico, entendido por todos —salvo por los pueblos en cuestión, empeñados en difíciles y originales luchas por la supervivencia. Esta "supervivencia" ha sido un proceso interactivo y dinámico de cambio de escalas y afiliaciones, de desarraigo y reenraizamientos, de incremento y disminución de las identidades. En el momento actual, estos procesos toman forma como un surgimiento complejo, una presencia o una "voz" indígena representativa (Tsing, en este volumen). ¿Qué experiencias de pérdida y de renovación, qué apegos cambiantes pasados y presentes, qué estrategias sociales, culturales y políticas están presentes en estas rearticulaciones? Un número cada vez mayor de investigaciones académicas encara estos temas: por ejemplo, la visión programática general de Sahlins (1999), y las complejas historias de los nativos americanos de Harmon (1998) y de Sturm (2002).

Captar los inacabados procesos que tienen lugar en diversas situaciones articuladas de indigeneidad, ayuda a despejar, o al menos a "aflojar" (Teaiwa 2001), las comprensiones comunes de términos claves como nativos, autóctonos y soberanía. Las convergencias relativas a la definición

incorporada en estas palabras, así como las prácticas culturales y políticas que facultan, son, a la vez, necesarias y peligrosas. Las fuertes demandas que expresan contribuyen de manera central a los movimientos sociales indígenas. Asimismo, cierran posibilidades, y son, en la práctica, complementadas y atravesadas por experiencias y tácticas menos absolutas. Existen diversas formas de ser "nativo" con relación a un lugar; los supuestos de ser-primeros o "autóctonos" a menudo ocultan importantes historias de desplazamiento; y el control "soberano" es siempre un acuerdo de compromiso y relativo. Ocurren más eventos bajo el signo de ser indígena que tan solo haber nacido en, o pertenecer a, una tierra o nación delimitada.

Mediante la flexibilización de la contraposición usual entre las formas de vida "indígena" y "diaspórica", este capítulo busca hacer espacio para la contradicción y el exceso a lo largo de un amplio espectro de experiencias indígenas actuales. La meta es un realismo más rico y contingente, un sentido más completo de lo que ha ocurrido, está ocurriendo y podría estar surgiendo. El argumento no niega las demandas de identidades arraigadas o locales, fijadas a la tierra, mediante la afirmación de que ellas son en realidad, o deberían ser, diaspóricas. Tampoco asume que las experiencias cosmopolitas son históricamente más progresistas —a pesar de que están proliferando nuevos niveles y dimensiones de vida indígena en una posmodernidad globalmente interconectada y localmente vuelta hacia adentro. Cuestionar una oposición fundamental no elimina las históricas diferencias o tensiones expresadas por la contraposición. Los pueblos nativos o tribales demandan, a menudo con una fuerte justificación histórica, pertenecer a un lugar, a un paisaje densamente familiar y densamente habitado. Los aborígenes australianos, por ejemplo, han estado viviendo en y con su "país" durante un tiempo extremadamente largo —lo suficientemente largo como para persuadir incluso a los escépticos comprometidos con una ontología histórica lineal, que tiene sentido decir que han estado allí "por siempre" o "desde el principio". Tales afirmaciones quinta esencialmente "míticas" sobre los orígenes antiguos, evocan una continuidad "histórica". Con distintos niveles de sustento arqueológico, los inuit, los isleños del Pacífico, los distintos pueblos nativos de Norteamérica y Suramérica, los samis de Noruega, Suecia, Finlandia y Rusia; los dayak de Kalimantan Meridional, y así sucesivamente, todos reivindican de manera creíble, si no la condición de autóctonos, al menos sus profundas raíces locales: una *longue durée* indígena. Esas experiencias históricas comienzan y terminan con vidas profundamente cimentadas en un lugar. ¿Qué podría ser más distante de las identificaciones diaspóricas, de las experiencias que se originan en, y están constituidas por, desplazamientos físicos y desarraigos?

Sin embargo, muchas de las experiencias visibilizadas y explicitadas por teóricos de la diáspora, como Hall (1990), Gilroy (1993), Mishra

(1996a, 1996b) o Brah (1996), o los circuitos transmigrantes revelados por Roger Rouse (1991) y Nina Glick Schiller (1995), y las presiones y estructuras históricas analizadas por sociólogos comparativos como Robin Cohen (1997), tienen sus equivalentes, o cuasi equivalentes, en la vida indígena contemporánea. En las prácticas cotidianas de la movilidad y la morada, la línea que separa a los diaspóricos de los indígenas se vuelve más gruesa; se abre una zona limítrofe compleja. A través de ella se trazan líneas contrapuestas de autonomía y soberanía indígenas: una relación tensa entre hawaianos "foráneos a la isla" con movimientos de nacionalismo nativo (Kauanui 1999), o tensiones entre aborígenes o indios residentes en zonas urbanas con quienes habitan cerca de las tierras ancestrales. El apego indígena a los lugares está mediado de manera intrincada, y no necesariamente implica una residencia continua, especialmente en contextos como Estados Unidos, Canadá, Australia y Aotearoa/Nueva Zelanda, donde una mayoría de pueblos nativos viven ahora en ciudades. De esta manera, tiene sentido hablar de "diásporas indígenas".

¿De qué manera tiene sentido? El desplazamiento está permanentemente en cuestión. Uno no puede importar un concepto que está asociado con, por ejemplo, las repercusiones de la trata de esclavos en el Atlántico Norte (Gilroy) o con las migraciones poscoloniales a los antiguos centros imperiales (Brah), como situaciones de profunda y continua conexión con la tierra y el campo, experiencias asociadas con aborígenes australianos, con isleños del Pacífico, con los inuit del Ártico o con los indios mayas. Tenemos que explorar la especificidad de las diásporas indígenas, o quizás mejor, las dimensiones o coyunturas diaspóricas en la vida indígena contemporánea. Situar el lenguaje de la diáspora en los contextos indígenas significa confrontar sus dificultades inherentes. Entre las recientes críticas a los planteamientos teóricos sobre la diáspora o la poscolonialidad, los académicos nativos (por ejemplo, Teaiwa 2001) observan que cuando los viajes, el desplazamiento y la migración son vistos como normativos o, por lo menos, como característicos del mundo contemporáneo, el enfoque tiende a dejar a los pueblos nativos, una vez más, en el pasado o al margen. Por ejemplo, cuando los teóricos de los estudios culturales de la diáspora rechazan el "nativismo" en sus formas racistas, pequeño inglesas, thatcherescas, pueden hacer que todos los apegos enraizados profundamente aparezcan como ilegítimos o malos esencialismos. Las historias indígenas genuinamente complejas, que implican movilidad así como estar en un lugar, y que siempre se han basado en interacciones transformativas, potencialmente expansivas, se vuelven invisibles. El nativo es arrojado junto con el agua de la bañera del nativismo (para correctivos, véanse los artículos de Díaz y Kauanui 2001).

El resultado es el ocultamiento de formas específicamente indígenas de cosmopolitismo interactivo: la inclusión genealógica de personas

foráneas; las relaciones comerciales; la migración circular; discursos vernáculos de "desarrollo"; viajes de misión, marítimos y militares, y así sucesivamente (Chappell 1997; Gegeo 1998; Gidwani Sivaramakrishnan 2003; Phillips 1998; Sahlins 1989; Swain 1993). El nativismo exclusivista es, por supuesto, prominente en el indigenismo político: por ejemplo, la retórica nacionalista del Red Power, los movimientos hawaianos de soberanía, los ataques de los nativos fiji sobre los indios diaspóricos. Sin embargo, esas demandas son insostenibles en todas, o la mayoría, de las circunstancias vividas. A través de la gama de experiencias indígenas contemporáneas, las identificaciones rara vez son exclusivamente locales o miran hacia sí mismas, y más bien operan en múltiples escalas de interacción. El lenguaje de la diáspora puede ser útil para lograr sacar a la luz algo de esta complejidad. No puede trascender la tensión entre los intereses materiales y las visiones normativas de los nativos y los recién llegados, en particular en situaciones coloniales estructuralmente desiguales (Fujikane y Okamura 2000). Pero cuando los desplazamientos, las reidentificaciones, las redes y los recuerdos diaspóricos son reconocidos como parte integrante de la supervivencia y el dinamismo tribal, aborigen y nativo, un paisaje histórico de rupturas y afiliaciones se vuelve más visible.

La "teoría sobre la diáspora" puede haber disfrutado de sus 15 minutos de fama académica. Aihwa Ong (1999) y otros, al escribir sobre los chinos de Ultramar, cuestionaron su amplitud. Algunos escritores dedicados a los estudios culturales —como Iien Ang en su reciente colección, *On not speaking chinese* (2001)—, han dejado de respaldar una posición de aceptación de la autoubicación diaspórica, y ahora se enfrentan con las dimensiones absolutistas de lo que Benedict Anderson (1988) llama los "nacionalismos de larga distancia". En sus relatos acerca de las culturas indias de la diáspora, Vijay Mishra evita la celebración, manteniendo siempre claramente a la vista la tensión constitutiva entre esencialismo e hibridez, mostrando las "condiciones interrelacionadas" de lo que él llama las diásporas del "exclusivismo" y de "las fronteras", la primera de las cuales enfoca el retorno mientras que la otra se centra en la interacción y el cruce (Mishra 1996a, 1996b). Los planteamientos que celebran la diáspora, ya sea que adopten una forma nacionalista o antinacionalista, están permanentemente preocupados por sus opuestos. Esta inestabilidad dialéctica puede ser una fortaleza analítica: las tendencias opuestas de la experiencia de la diáspora, el exclusivismo y el cruce de fronteras, son buenas para pensar. De hecho, una complejidad contradictoria con respecto a la pertenencia —tanto dentro como fuera de las estructuras nacionales en los mundos sociales contemporáneos multilocalizados—, podría llegar a ser una de las contribuciones "teóricas" más productivas de la diáspora. La última sección de este capítulo sostiene que las demandas indígenas de "soberanía" contienen contradicciones y posibilidades análogas.

* * *

Colin Calloway, uno de los etnohistoriadores de los indios abenaki en Estados Unidos, en el estado de Vermont, utiliza el término diáspora para describir la dispersión de los grupos indios locales ante la invasión de los colonizadores en el siglo XIX (Calloway 1990). La aparente dispersión de los abenaki, que se interpretó como una desaparición (hubo, por supuesto, las acostumbradas presiones militares y los desastres epidemiológicos), fue, según Calloway, por lo menos en parte, un traslado a lugares diferentes, más seguros, en el vecino estado de Maine, y al Canadá (véase también Ghere 1993). Según esta narración, la diáspora fue un medio de supervivencia para los abenaki, que no perdieron para nada contacto entre ellos, y siguen por ahí, reconstituyendo elementos de su cultura en nuevas circunstancias. Para los grupos nativos relativamente móviles, la experiencia de salir de sus tierras natales bajo presión, podría no ser adecuadamente recogida por la noción de "exilio". La "diáspora" es algo un poco más cercano a una realidad socioespacial de conexión en la dispersión.

El "exilio" denota una condición de ausencia forzada, con la expectativa permanente de volver al hogar tan pronto como las condiciones de expulsión se puedan corregir. El término se aplica, por lo tanto, a una amplia gama de pueblos indígenas desplazados, incluso a aquellos que aún viven en sus tierras ancestrales en reducidas reservaciones o enclaves sin la capacidad de cazar, pescar, recolectar, viajar, o llevar a cabo ceremonias libremente en lugares adecuados. El objetivo de un retorno efectivo se mantiene vivo, y adquiere una forma política concreta en los reclamos de tierras y las repatriaciones. Al mismo tiempo, muchos pueblos abandonan la idea de un regreso físico a sus comunidades y tierras tradicionales, centrándose, en cambio, en el cumplimiento ceremonial, las visitas estacionales a las reservaciones o "tierras", y las muestras simbólicas o representaciones de tradiciones. En la medida que generaciones futuras, forzadas o desplazadas a pueblos o ciudades, no tienen ninguna intención realista de vivir de manera permanente en sus lugares tradicionales, la conexión a las tierras natales perdidas se aproxima a una relación diaspórica, con su característica forma de nostalgia, nacionalismo de larga distancia y performances desplazados de su "herencia cultural". Por lo general, la diáspora presupone distancia con respecto al lugar de origen así como retornos aplazados. Esto la diferencia de las experiencias de los "circuitos de migración" y "zonas de frontera" de muchos mexicanos en Estados Unidos, o de los caribeños en la ciudad de Nueva York, donde ir y venir es algo frecuente. Sin embargo, las modernas comunicaciones pueden acortar las distancias y hacer que muchas diásporas se parezcan a las experiencias de zonas de frontera en lo que se refiere a la frecuencia y familiaridad de los posibles contactos (Clifford 1994).

Las poblaciones indígenas mantienen activamente este tipo de experiencias diaspóricas de zona de frontera, como se verá en un ejemplo de Alaska que se discute en detalle a continuación. No será una sorpresa para nadie que estudia las migraciones laborales el que muchas poblaciones nativas se ubiquen a lo largo de vastas áreas. Los indios de Michoacán habitan en la Ciudad de México y realizan trabajos agrícolas en California. Varios miles de samoanos viven en Auckland, de tonganos en Salt Lake City y de hawaianos en Los Ángeles. En el área de San Francisco se pueden encontrar importantes poblaciones de navajos (como resultado de los programas de reubicación del gobierno en la década de 1960). Los ejemplos podrían multiplicarse: la clásica imagen de los trabajadores siderúrgicos mohawk de Mitchell (1960), la temprana explicación de Gossen (1999 [1983]) de la migración Chamulan como una cosmología expansiva, la diáspora kabre y los circuitos de viaje que forman parte de la reciente etnografía de Piot, *Remotely global* (1999), así como el arraigado "modelo de acordeón de la organización social de los indios americanos nómadas" de Darnell (1999).

Al abordar el vívido espectro de las separaciones indígenas de, y las orientaciones hacia, la tierra natal, el pueblo o la reservación, necesitamos complejizar los supuestos diaspóricos de "pérdida" y "distancia". Asimismo, la urbanización no debe ser concebida como un viaje de ida desde la aldea a la ciudad. Gidwani y Sivaramakrishnan (2003) proporcionan una crítica sofisticada de los modernismos marxista y liberal en una convincente explicación etnográfica de la "migración circular" por parte de los "miembros tribales" y de los *dalits* de la India. Prácticas caracterizadas por el trabajo y el deseo, son retratadas en términos gramscianos como intrincados proyectos contrahegemónicos que permiten acceder a las posibilidades "cosmopolitas rurales" de identidad y afirmación cultural. Lo mismo puede decirse de muchas migraciones "indígenas" contemporáneas —forzadas, voluntarias o combinaciones específicas de ambas. Evitando una teleología modernista de la urbanización como el simple abandono de la vida rural, las explicaciones etnográficas ahora siguen las "rutas" de las comunidades multilocalizadas (Lambert 2002 proporciona un enriquecedor estudio de caso del África Occidental). La atención se traslada a conexiones y desplazamientos particulares, paradas intermedias y circuitos de retorno. Por ejemplo, en la finamente detallada etnografía de Merlan, las "multitudes" de aborígenes australianos se han agrupado en las afueras de las ciudades y en los centros ganaderos, a la vez que orientan estos asentamientos en la dirección del "campo" tradicional y realizan viajes grupales regulares "hacia zonas remotas" para recoger alimentos tradicionales y danzar y cantar en sus lugares sagrados (Merlan 1998; también Christen 2004). En la práctica, las relaciones de parentesco con el campo pueden ser mantenidas, incluso cuando la tierra, en términos legales, es de propiedad de no aborígenes.

Por supuesto, existen luchas por múltiples "usos" y el acceso no siempre es negociable (lo mismo pasa con los derechos de caza, pesca y recolección en Norteamérica). Pero el hecho esencial de la soberanía pragmática, si bien no legalmente reconocido, es que no se han roto los vínculos concretos con los lugares ancestrales. La distancia "diaspórica" es específica y relacional.

Estas relaciones permanentes con el "campo", parcialmente desplazadas, necesitan ser comparadas, a lo largo de un *continuum*, con los retornos estacionales o diferidos de los habitantes de ciudades más distantes. Recientes investigaciones en Australia han invocado el lenguaje de la diáspora para abordar apegos diferenciales a la tierra en "La era del título nativo" (Rigsby 1995; Smith, 2000; Weiner 2002; véanse también las intervenciones arqueológicas de Lilley 2004, 2006). Sin reducir la identidad aborigen a un simple vínculo de lucha, merece la pena detenerse en cómo es que las cuestiones fundamentales de la continuidad articulada están siendo debatidas en el nuevo contexto de las reivindicaciones por la tierra. Benjamin Richard Smith (basándose en Rigsby) cuestiona la diferencia rígida —frecuente tanto en la academia como en la jurisprudencia— entre pueblos "tradicionales" e "históricos". Los primeros viven una relación cercana con tierras y costumbres antiguas y expresan esto en afirmaciones "míticas" de haber "estado aquí por siempre"; los segundos rastrean su patrimonio "aborigen" a través de historias coloniales de genealogías de desplazamiento y recuperación. La Ley de Títulos Nativos ha tendido a reconocer los reclamos de grupos locales, a la vez que niega los de los aborígenes cuya distancia física del campo se considera como un índice de pérdida de autenticidad. Smith aclara que muchos de los pueblos que él denomina "diaspóricos", que viven en pueblos y ciudades, no caen fácilmente en una u otra de las categorías tradicional o histórica. Él no ve las diferencias discutibles como una oposición fundamental. Los habitantes de las ciudades tienden a suscribir un modelo tribal más homogéneo de aboriginalidad que la población local cuyo sentido de pertenencia y propiedad se basa en clanes específicos y sentidos del deber con sitios. Esta diferencia de perspectiva puede llevar a la incomprensión y a sospechas mutuas. Pero en el proceso de realizar reclamos por tierras, los dos grupos pueden superar las sospechas iniciales y trabajar juntos. Un grupo aprende a someterse, al menos parte del tiempo, a los conocimientos locales de los mayores; el otro, por lo menos pragmáticamente, a adoptar una movilización y un futuro "aborigenales" más amplios. Por supuesto, no hay ninguna garantía de unidad en estas alianzas contingentes. En la base de lo que Merlan (1997) observa, existe una "apertura epistemológica" en las conexiones aboriginales con el campo, y sobre una estructura sociocultural común, subyacente, las poblaciones diapóricas y locales diseñan nuevas coaliciones y escalas de identificación. Antes que encarnar un pasado "mítico" y un futuro "histórico", los

grupos locales y diaspóricos representan "dos trayectorias de continuidad cultural articuladas con contextos cambiantes" (Smith, 2000: 8; para fusiones prácticas de mito e historia, véase también Sutton 1988).

James Weiner (2002) desafía las nociones jurídicas y antropológicas de "continuidad" que ven rasgos específicos (tales como la proximidad física al campo, el dominio de la lengua, la práctica religiosa, etc.), como una condición de identidad que supone el éxito o el fracaso. Reconoce una solución de continuidad más politética y dinámica (véase también Clifford 1988, 2001). La reproducción de la vida social es siempre una cuestión de "pérdida" y "recuperación" recurrentes, de transmisión selectiva y de historia reconstruida en circunstancias cambiantes. Los aboriginales urbanos que retoman identidades y afiliaciones no están haciendo nada fundamentalmente nuevo. Basándose en experiencias de la diáspora judía, Weiner respalda el derecho a la tierra de los aboriginales desplazados: "la idea o la imagen de una tierra natal, tal como la que han afirmado las poblaciones diaspóricas en todo el mundo en innumerables ejemplos a través de los siglos, sería suficiente para sustentar algo que la profesión jurídica tendría que denominar derechos de propiedad al campo" (2002: 10). Esta posición culturalista más bien fuerte, entra en tensión con un criterio materialista desplegado por los tribunales australianos (y más que unos cuantos marxistas de línea dura) que exigiría que el título nativo se base en el uso continuo, "un sistema de relaciones económicas y de adaptación a un determinado territorio" (Weiner 2002: 10). Aceptando la tensión, y rechazando correctamente cualquier dicotomía conceptual / materialista, Weiner concluye: "En algún punto entre estos dos polos —tan imaginarios como irrealistas en términos australianos—, se encuentran todos los reclamos de títulos nativos en Australia" (2002: 10). Así mismo, entre estos polos existe una continuidad desigual de prácticas encarnadas, incorporadas, estructurales y materiales que requieren ser entendidas tanto en términos de un arraigamiento complejo como diaspóricos.

Frente a la diversidad de sociedades indígenas existente, uno trabaja con una serie de contextos y escalas, nuevos términos de movilización política y mapas sociales ampliados. Los términos colectivos, tales como nativos americanos, nativos de Alaska, primeros pueblos (en Canadá), canacos (en Nueva Caledonia), mayas (en Guatemala), aboriginales (en Australia), masyarakat adat (en Indonesia), y así sucesivamente, representan identidades articuladas —alianzas de "tribus" particulares, grupos lingüísticos, aldeas o clanes. Incluyen pueblos que mantienen diferentes relaciones sociales y espaciales con lugares ancestrales, una gama de distancias frente a la "tierra". Para todos los que se identifican como "nativos", "tribales" o "indígenas", es fundamental el sentimiento de conexión a la tierra natal y a los parientes, un sentimiento de pueblo arraigado. Las formas en que este sentimiento se

lleva a la práctica, se vuelve discurso, se encarna, se emplaza, pueden ser muy variadas. Las poblaciones urbanas pueden o no regresar a las zonas rurales para los encuentros familiares, eventos ceremoniales, festivales de danza, actividades de subsistencia, asambleas y otros. Para algunos, es una cuestión de visitas frecuentes; otros asisten anualmente a las actividades sociales de verano o en pleno invierno, algunos regresan en raras ocasiones o nunca más lo hacen.

La variedad de experiencias indígenas se extiende entre los extremos de ser autóctonos (estamos aquí y hemos estado aquí por siempre) y la diáspora (anhelamos una tierra natal: "¡El año que viene en las Black Hills!"). El ver un *continuum* articulado, una compleja gama de afiliaciones, ofrece una fresca perspectiva en ambos extremos del espectro. Si existen aspectos diaspóricos de la vida indígena, lo contrario es también cierto. Algo similar a un deseo indígena anima a la conciencia diaspórica: la búsqueda de un lugar al cual pertenecer que se encuentra fuera de la comunidad imaginada de la nación-estado dominante. En la diáspora, la auténtica morada se encuentra en otro lugar imaginado (pasado y futuro, perdido y deseado, al mismo tiempo), así como en redes sociales concretas de lugares interrelacionados. Este conjunto de apegos sentidos es parte crucial de lo que Avtar Brah ha denominado "un deseo de morada" (Brah 1996: 180). Las prácticas de residencia diaspórica (a diferencia de las ideologías absolutistas de retorno que a menudo las acompañan), evitan bien sea el exilio o la asimilación. La gente construye un lugar aquí manteniendo vivo un fuerte sentimiento de apego a otro lugar. El todo o nada de la naturalización, de la apropiada ciudadanía, es evitado, pero sin condenarse a sí mismo a una condición de permanente marginalidad. Este, por lo menos, es el proyecto de la pertenencia diaspórica: ser negro y británico, musulmán y francés, latino y estadounidense. En esta práctica vivida, surgen diversas formas fuertes de "ciudadanía cultural" y se convierten en campos de batalla, a medida que se afloja el guión en "Estado-nación" (Flores y Benmayor 1997; Ramírez, en prensa).

No son difíciles de encontrar las analogías con la experiencia indígena: es común, por ejemplo, estar registrado tribalmente como indio americano, y amar el béisbol y estar orgulloso de servir en el ejército de Estados Unidos. Esa "doble pertenencia" (una frase aplicada a los turcos en Alemania por Riva Kastoriano 2003) requiere un sentido móvil de lo indígena. Es por ello que las demandas de identidad étnica o la condición de ser pueblo pueden ser profundas, aunque no nacionalistas en un sentido circunscrito, territorial (Hall 1989). Así, en la práctica vivida los múltiples apegos indígenas y diaspóricos no son mutuamente excluyentes. Y aunque sin duda hay situaciones de lucha política en las que la oposición ideológica indígena-diaspórico se activa, existe también un gran número de experiencias

pragmáticas intermedias relativamente invisibles, en las que los dos tipos de pertenencia se interpenetran y coexisten. El propósito de abrir las zonas de frontera entre los paradigmas de la diáspora y de lo indígena, es reconocer un terreno irregular de escalas espaciales, afiliaciones culturales y proyectos sociales (Tsing 2000, ofrece un mapa lúcido y complejo). Un recuento realista de la "experiencia indígena" se engarza con el desborde de definiciones, programas políticos, y todos los museos de arcaísmos y autenticidad —autocreada y externamente impuesta— de la vida real.

* * *

Vayamos ahora a un caso particular, tomado del trabajo de Ann Fienup-Riordan (1990, 2000), una antropóloga que ha trabajado por cerca de 30 años de manera estrecha con los yupik de la isla Nelson al oeste de Alaska. Fienup-Riordan y sus colaboradores nativos han descrito con bastante detalle la sociedad colonial y poscolonial yupik. Lo que sigue es una reseña general.

Antes de la llegada de los rusos en el siglo XVIII, los habitantes de los deltas del Kuskokwin y del Yukón vivían una vida de movilidad reiterada, "nómades" en territorios discretos. La caza, la recolección y la pesca (en agua dulce y en el océano), les proporcionaban medios de vida relativamente abundantes. Clasificados durante largo tiempo como "esquimales" (sobre la base de sus similitudes lingüísticas y sociales con los inuit y los inupiaq), los yupik nunca vivieron en iglúes o cazaron focas con arpón en el hielo. En muchos sentidos, desafiaron los estereotipos comunes (Fienup-Riordan 1990). El impacto colonial de los rusos fue relativamente leve, porque no había nutrias de mar para cazar a lo largo de la costa del mar de Bering. Los habitantes aborígenes del oeste de Alaska no sufrieron la dura conquista ni los duros regímenes de trabajo forzado impuestos a sus vecinos del sur, los *aleuts* —un término ruso que sirve de cajón de sastre; ahora son singularizados como onangan (isleños de las islas Aleutianas) y alutiiq (antiguos esquimales del Pacífico). Más tarde, la ausencia de oro en los territorios yupik los salvó de los pesados trastornos experimentados por otras poblaciones nativas de Alaska. Los yupik sufrieron enfermedades contagiosas, y sus sociedades padecieron cambios perturbadores.

Si bien la influencia rusa fue más gradual que en otros lugares, tuvo como resultado una conversión masiva a la iglesia ortodoxa rusa (aunque con sincretismos indígenas), la presencia de un parentesco mixto (la colonización rusa alentó los matrimonios mixtos), y nuevas oportunidades mercantiles y comerciales. Después de que los estadounidenses tomaron el control de Alaska en la década de 1870, llegaron flamantes misioneros y comenzaron a arraigarse nuevas cristiandades indigenizadas, en particular,

la católica y la morava. Durante estos años, si bien las estructuras de parentesco nativas, las afiliaciones a poblados, el consumo de alimentos de subsistencia y el uso del lenguaje experimentaron transformaciones, no obstante, continuaron siendo viables. En las décadas recientes, con la renovación de los reclamos por las tierras nativas de Alaska, el despliegue de la herencia cultural, las actividades de desarrollo y las políticas de identidad, los yupik han mantenido su reputación como un pueblo con raíces locales, convencidos de su sentido de identidad, conectados con sus afiliaciones tradicionales, a la vez que afirman de manera práctica nuevas formas de ser nativo.

No hay necesidad de pintar una imagen romántica de la supervivencia sociocultural. Muchos yupik siguen sufriendo los efectos perniciosos de la interferencia colonial, de la marginación económica y de los futuros truncos. Al igual que en otros lugares de la nativa Alaska, el alcoholismo y las altas tasas de suicidios hacen estragos. La dependencia de la asistencia social coexiste con la caza de subsistencia y la pesca independientes. Los arreglos territoriales generalizados de 1971 (la Ley de Arbitraje de Reclamaciones de los Nativos de Alaska [ANCSA, por sus siglas en inglés]) fueron una ventaja a medias. La ANCSA estabilizó la propiedad de la tierra en un estado donde las poblaciones indígenas, si bien desposeídas de gran parte de su territorio, nunca habían sido sometidas a la reubicación forzada de un sistema de reservaciones. Y si bien aportó considerables nuevos recursos a las comunidades tribales, la ANCSA limitó la titularidad de los indígenas sobre la tierra e introdujo límites de propiedad entre las comunidades nativas y las empresas nativas. La colonización subsidió nuevas formas de actividad económica y el surgimiento de élites empresariales. También apoyó una amplia gama de proyectos de patrimonio cultural, la articulación, la traducción y la ejecución de lo que Fienup-Riordan denomina "cultura consciente" (2000: 167). En el país yupik esto implicó la reactivación de la confección de máscaras y de la danza, alguna vez prohibidas y ahora alentadas por las autoridades cristianas —como parte de un contexto más general del resurgimiento, la alianza y los vínculos nativos con las estructuras del Estado (Dombrowski 2002 y Clifford 2004a ofrecen evaluaciones contrastantes de estos desarrollos). En este período de reajustes socioculturales en curso de los nativos de Alaska, los gobiernos tribales y las estructuras liberales del estado no pueden separarse ni combinarse en una hegemonía interina. Fienup-Riordan documenta una generalmente esperanzada narrativa acerca de la continuidad yupik: una tradición local dinámica se afirma, reenfoca y, en ciertos aspectos, se fortalece por las experiencias de la movilidad y la diáspora.

En *Hunting tradition in a changing world* (2000), Fienup-Riordan muestra que el desplazamiento fuera de las aldeas tradicionales yupik hacia

pueblos regionales y centros urbanos estatales, se ha incrementado notablemente. Si bien la historia que ella cuenta puede tener un sesgo de clase, centrado como está en los yupik que tienen los medios para crear redes ampliadas, para viajar y distribuir alimentos en la ciudad (2000: 279, n. 13), los fenómenos que ella rastrea están lejos de limitarse a una pequeña élite. Lo que es más importante, esta migración no sigue el patrón de "urbanización" de una sola vía de los modelos de modernización. Existe una considerable circulación entre el tradicional país yupik y los nuevos centros de vida nativa en Anchorage, la ciudad más grande de Alaska. Fienup-Riordan describe estos movimientos como parte de una emergente "web mundial" yupik: una vida nativa multicentrada a nuevas escalas sociales y espaciales. En 1970, 4800 nativos de Alaska vivían en Anchorage más o menos permanentemente ("más o menos" es una calificación importante). Para 1990 el número se había elevado a 14.500, y en el año 2000 se estaba aproximando a los 19 mil habitantes. En la evaluación de Fienup-Riordan, la tendencia refleja no tanto una desocupación del país yupik, sino su ampliación.

La circulación yupik entre la aldea y la ciudad adapta y transforma los intercambios tradicionales y los ritmos estacionales. Anteriormente, el verano era un tiempo de caza y de recolección móvil que realizaban las pequeñas unidades familiares, el invierno un tiempo para reunirse en grandes agrupamientos sociales, de intensa vida ritual, de festivales y de intercambios. Los yupik localizados en urbes, realizan actividades sociales similares bajo nuevas modalidades y, a veces, en momentos diferentes. Esto es resultado de muchos factores, entre ellos las pautas de empleo y de vacaciones, así como las posibilidades de transporte. La comunidad yupik actualmente se desarrolla junto con las máquinas de nieve, los teléfonos y, sobre todo, los aviones, grandes y pequeños. Los yupik que viven en Anchorage regresan regularmente a las aldeas ubicadas alrededor de la isla Nelson y del delta de Kuskwokwim para dedicarse a la pesca, la caza y la recolección de alimentos de temporada. Las actividades de "subsistencia" (identificadas ampliamente en Alaska con la identidad nativa y la "tradición") pueden combinarse con proyectos comerciales. En invierno, los festivales de danza recientemente reactivados, los días festivos católicos y moravios, y las navidades y años nuevos ortodoxos atraen de regreso a los visitantes. Durante un período especialmente intenso a principios y mediados de enero, las antiguas tradiciones de encuentro e intercambio social de pleno invierno, se combinan con los rituales cristianos que trajeron los rusos hace dos siglos (Fienup-Riordan 1990).

Los yupik que viven en aldeas y pueblos regionales visitan Anchorage por una variedad de razones, entre ellas los matrimonios, nacimientos, muertes y para realizar compras, haciendo disminuir los "alimentos nativos" congelados y recolectados poco antes. También viajan al Alaska Native

Medical Center (ANMC, que es algo más que un establecimiento médico, y que está específicamente diseñado para las necesidades de salud de los nativos de Alaska y está organizado teniendo en mente las culturas locales. Su tienda de regalos es una importante forma de distribución de artículos de arte y artesanía). Los encuentros políticos y educativos también constituyen una atracción; por ejemplo, la convención anual de maestros bilingües de Alaska atrae a más de mil participantes de todo el estado. Las representaciones culturales tradicionales y el intercambio de alimentos nativos juegan un papel central en todos esos encuentros.

Los patrones de visitas y de circulación entre la aldea y la ciudad están impulsados por dinámicas de vínculos sociales, económicos, políticos y culturales. Es evidente que muchas de las presiones y oportunidades que son familiares a partir de las teorías de la modernización, las fuerzas que impulsan la "desinserción" de las sociedades locales (Giddens 1990 [1983]), son las responsables de la circulación desde los pueblos y hacia las ciudades: el desgaste de la subsistencia tradicional, la pobreza rural, la búsqueda de empleo, el ampliar los horizontes socioculturales, la búsqueda de la igualdad de género, y así sucesivamente. Pero lo que se desprende del relato de Fienup-Riordan es una reconocible forma "indígena" de modernidad o, por lo menos, su intrincada posibilidad. La caza, la pesca y la recolección tradicionales, si bien están amenazadas y reguladas, no han sido anuladas por los modos de producción y distribución capitalistas. Toman nuevas formas al lado de, y en conjunción con, las economías modernas. Las afiliaciones comunales (familiares y aldeanas) y los intercambios se amplían por los movimientos de entrada y salida a las ciudades. Más que un proceso lineal de desinserción (o desterritorialización), se observa una transformación y ampliación de las prácticas espaciales y sociales culturalmente diferentes: territorios que se reinsertan y amplían, conviviendo con los aviones.

Fienup-Riordan observa estrategias de supervivencia y "desarrollo", individuales y comunitarias, a las que se aspira en forma importante en términos nativos (véanse los trabajos sobre las concepciones indígenas de desarrollo en Melanesia de Curtis 2002; Gegeo 1998; Sahlins 1989, 1993; y el realizado por Peel 1978 en el África). Esta agencia no es libre o irrestricta. Tampoco es una simple coacción. Por ejemplo, más mujeres jóvenes que hombres jóvenes del país yupik van a Anchorage —tanto en busca de educación como escapando de las restricciones de la aldea. Estas estrategias de "modernización" no se perciben como una pérdida de la identidad nativa, sino todo lo contrario. En Anchorage, los yupik entran a redes ampliadas de intercambio económico, político, cultural —conexiones en los ámbitos estatal, nacional e internacional. En estas redes llegan a sentirse "yupik", antes que principalmente arraigados a determinados grupos de parentesco o a aldeas. Este etnónimo tribal o nacional, que solo comenzó

a ser ampliamente utilizado después de la década de 1960, ahora marca la distinción en vecindades multiétnicas, en asentamientos nativos panalaskeños, en los contactos del Cuarto Mundo, en las relaciones con los no nativos, en una variedad de representaciones culturales, exposiciones, páginas web, etc.

Evidentemente, un incremento de los viajes y de la residencia más allá de las aldeas locales y de los centros regionales, ha contribuido a una mayor articulación de la identidad yupik. La experiencia está lejos de ser única. Una experiencia comparable, aunque inducida de manera diferente, en las islas Salomón, es evocada por David Gegeo y en la cual los isleños de Malaita, que migran fuera de su tierra natal, "verían su desplazamiento como una ampliación del lugar, y participar de él sería un fortalecimiento de su sentido de indigeneidad" (2001: 499). De hecho, muchos nacionalismos han sido articulados inicialmente por los exiliados o estudiantes en capitales extranjeras (por ejemplo, Rafael 1998, sobre José Rizal y los filipinos "ilustrados"). Las afiliaciones indígenas "tribales", a diferencia de las basadas en el lugar o los clanes, tienden a ser más características de las poblaciones desplazadas que viven en entornos urbanos donde predominan el idioma, el parentesco ampliado y los símbolos consumibles de la "herencia cultural" objetivada sobre los lazos locales específicos con la tierra y la familia. Sería un error, sin embargo, transformar un contraste en una oposición. En la práctica, las identificaciones son plurales y localizadas: uno es de un pueblo, de la isla Nelson, de la región Kuskokwim, un yupik, o un nativo de Alaska, dependiendo de la situación. Las afiliaciones locales no son sustituidas por formaciones "indígenas" más amplias en una relación de suma cero. Linda Tuhiwai Smith sugirió una complejidad similar en la conferencia de la Wenner-Gren que dio origen a este volumen, al decir que ella creció pensando que ser bicultural era ser una persona maorí (porque los roles de la mujer eran muy diferentes en las tribus de su madre y de su padre). Ser "indígena", anotó ella, ha sido una forma de trabajar a través de las diferentes capas de su identidad: "¡Qué pueblos tan contradictorios somos!".

En Alaska, la aparición de formaciones sociales "tribales" y "nativas de Alaska" de mayor escala, está vinculada al multiculturalismo liberal y a la gubernamentalidad: la ANCSA, los mercados de arte nativo, los centros patrimoniales, el turismo, los foros de las Naciones Unidas, las ONG, entre otros. La presencia indígena tiene un precio (Hale 2002; Clifford 2004a). Las nuevas escalas y las performances de la identidad son "movilizadas" por las estructuras hegemónicas del multiculturalismo manejado. Sin embargo, las nuevas identificaciones también transforman y traducen profundas, aunque no siempre continuas, raíces locales (Friedman 1993). La gama de fenómenos asociados a veces a la "identidad política", incluye procesos de interpelación, performatividad, traducción y estrategia política. Cuando se

asocian las nuevas identificaciones tribales con poblaciones desplazadas, es fundamental reconocer la especificidad y la flexibilidad de los nativos sin tierra, los sentidos expansivos de “lugar” que evoca Gegeo. Las identidades tribales de gran escala pueden permanecer en estrecha articulación con otros niveles de afiliación y con la tierra de origen, tanto geográfica como socialmente definida.

En un momento en el que los hombres y las mujeres dejan y retornan a sus aldeas de origen en mayores cantidades y por períodos más largos, las propias aldeas cobran especial importancia. La condición de ser persona y “la condición de ser lugar” están estrechamente entrelazadas en la vida contemporánea de los yupik. Aunque una persona no necesita residir ininterrumpidamente en la tierra para que continúe esa relación, la existencia de la tierra de origen es central para la identidad yupik contemporánea (Fienup-Riordan 2000: 156).

Esta perspectiva se refleja en las frases finales de “Yup’iks in the city”, un artículo del periodista radial John Active que se incluye en *Hunting tradition*. Active alude en cierta medida a la performatividad de la identidad nativa en entornos urbanos: “En general, Anchorage es un lugar divertido para visitar, pero yo no quisiera vivir allí. Además, el pavimento es demasiado duro para mis tobillos, y siempre tengo que demostrar mi yupicidad a los kass’aqs [blancos]” (Active 2000: 182).

Tal como sugiere este punto de vista de la ciudad y de la “yupicidad”, se requieren diferentes tipos de performance en determinados lugares relacionales. Para Active, la ciudad es un lugar agradable para visitar, pero también un lugar de encuentros incómodos y performances forzadas. Otros yupik la perciben como una extensión del hogar. Para otros (o en momentos diferentes), es un lugar nuevo y emocionante para diversificarse. Fienup-Riordan insiste claramente en que “la existencia del lugar de origen está es el núcleo de la identidad yupik contemporánea” (2000: 184), pero también rechaza cualquier progresión lineal entre los sitios performativos rurales y urbanos, antiguos y nuevos. La diáspora tribal no es una condición de exilio, de retorno obstaculizado, es más múltiple, relacional y productiva (ver la explicación de Darnell acerca de la estructura social “seminómada” algonquiana, “un proceso de expansión y contracción motivado por la subsistencia”, sostenido y traducido en nuevos contextos históricos, 1999: 91). Fienup-Riordan brinda ejemplos concretos de la manera en la que los contactos con las aldeas (vínculos familiares) y la tierra (actividades de subsistencia), son sostenidos por yupik de zonas urbanas desde una distancia conectada que no es la de un emigrante o un exilado. (La investigación sobre las comunidades indias en el área de la bahía de San Francisco por los estudiosos nativos americanos Kurt Peters 1995, y Renya Ramírez en prensa, hace eco de esta compleja experiencia acerca

del funcionamiento en redes y el multiapego.) El lenguaje de la "diáspora" (en sus versiones recientes que se superponen con los paradigmas de las zonas de frontera extendida y los ciclos migratorios) reproduce algo de estas prácticas de pertenencia móviles y multipolares. Los "transmigrantes", que crean y mantienen "comunidades transnacionales" muy particulares, podrían parecer una análogo más exacto (e. g., Levitt 2001). Sin embargo, si bien en este caso existe una considerable superposición, el reciente sentido articulado de identificación tribal a algo así como una escala nacional, en combinación con un renovado anhelo de retornar a la tradición y a la tierra, son más evocadores de las diásporas.

* * *

Ningún lenguaje analítico simple puede agotar lo que está en juego en estas experiencias complejamente enraizadas y encaminadas. El discurso de la diáspora es bueno para mantener en mente predicamentos multisituados y multiescalares, y para resistir las narrativas teleológicas de la transformación. Reconoce, pero no analiza adecuadamente, las fuerzas políticas, económicas y sociales que se ponen en marcha en los desplazamientos contemporáneos: historias de despojos violentos, la presión material de la movilidad laboral, las estrategias colectivas de la migración circular, la huida individual de las condiciones sociales opresivas, los deseos consumistas, la seducción de lo moderno, entre otros. Y, obviamente, las conexiones socioculturales que se sostienen en las redes de la diáspora no pueden compensar, aunque pueden hacer más llevaderas, la pobreza y la exclusión racial que normalmente padecen los pueblos indígenas. Es más, existe una especificidad "indígena" que elude el énfasis central de la diáspora en el desplazamiento, la pérdida y el deseo postergado de la tierra de origen. Los pueblos que se identifican como primeras naciones, aboriginales o tribales comparten historias de haber sido invadidos y despojados en un plazo bastante reciente. Actualmente, muchos viven ya sea en reducidas parcelas de sus antiguos territorios o en las proximidades. El sentimiento de no haber salido nunca del arraigado hogar ancestral es muy fuerte como realidad vivida y como mito político redentor. Esto afecta las formas en las que se experimentan el espacio y el tiempo, y las distancias y conexiones vividas. Los yupik urbanos, como los entiende Fienup-Riordan, no son tanto desplazados de una tierra de origen, sino más bien extensiones de la misma. Ella apunta a patrones similares para otros grupos de nativos de Alaska. Por lo tanto, no se trata de una cuestión sobre si el centro retiene o no, sino más bien de redes sociales abiertas que sostienen conexiones modificadas con la familia y con la tierra. El hogar tribal —sus animales, plantas, reuniones sociales, comidas compartidas, ancestros y poderes espirituales— no

se imagina a distancia. Se activa, "practica" (De Certeau 1984), se hace significativo en una serie de puntos a través de rituales estacionales, reuniones sociales, visitas y actividades de subsistencia. Los nativos "diaspóricos" parecen más ramas que retoñan antes que ramas rotas.

Sin duda se trata de una idealización. Las experiencias negativas de exilio, pobreza, separación de la familia, desesperación, pérdida del idioma y de la tradición, retornos indefinidamente aplazados, nostalgia y añoranza, son ciertamente parte de las diversas experiencias de los pueblos nativos que viven en entornos alejados de sus tierras de origen. La separación física y las diferentes bases de conocimiento de la "diáspora" y de los pueblos "locales", no siempre se pueden salvar a través de lazos familiares, intercambios y alianzas políticas. La política de la cultura y de la identidad en las nuevas escalas "tribal", regional e internacional, no puede evitar la traducción errada o muy parcial entre los sitios y las generaciones, las exclusiones sociales, las pruebas de pureza racial y de autenticidad cultural. Los nuevos líderes, los intermediarios culturales y las élites económicas, las nuevas dependencias de los recursos públicos, empresariales, académicos y filantrópicos, forman parte inseparable de los procesos a través de los cuales se establecen las conexiones indígenas ampliadas. La "red mundial" yupik de Fienup-Riordan es tanto una descripción como una esperanza que no pueden ser automáticamente generalizadas. Los yupik, que gozan de fuertes conexiones vigentes con el idioma, la tierra y la tradición, son capaces de mantener los vínculos sociales a través de un espacio ampliado. Y en esta arraigada experiencia de caminos, ellos representan un ejemplo de un espectro de historias indígenas descentradas. Sin embargo, si la "red mundial" localmente conectada de los relatos de Fienup-Riordan es una idealización, no es una alucinación, puesto que describe prácticas establecidas y aspiraciones nativas existentes en muchas partes del mundo actual. La más bien deslumbrante imagen yupik se verá siempre ensombrecida por otras realidades de pobreza, subyugación racial, y atención médica y educativa de menor calidad. La conciencia diaspórica expresa experiencias contradictorias de pérdida y esperanza, de desesperación y mesianismo (Clifford 1994). Así, al pensar sobre las diásporas indígenas, uno necesariamente se enfrenta con la desastrosa historia de la opresión que las ha generado y, simultáneamente, con las conexiones socioculturales que sostienen el sentido de la condición de ser pueblo, y proyectan un futuro arraigado y expansivo en medio de intrincadas situaciones político-económicas.

Si bien este capítulo ha sugerido algunos de los rasgos característicos de las "diásporas indígenas", no ha establecido un fuerte contraste con las experiencias de otros pobladores migrantes y transnacionales. Lo que ha surgido es una gama desigual, superpuesta, de experiencias, limitaciones y posibilidades. En la práctica, para esos muchos autoidentificados como

nativos que habitan y circulan a través de escenarios urbanos y semiurbanos, podría no ser una oposición esencial, privativa, entre las experiencias "indígenas" y "diaspóricas". Los términos dejan de funcionar en las concesiones e inconsistencias de la vida cotidiana. Luchamos para que los idiomas representen las actuales realidades estratificadas y multifacéticas de los indígenas, sin imponer criterios de autenticidad reductores y que miran hacia atrás. Lo que está en juego en esta lucha de representaciones es un adecuado realismo en nuestras formas de pensar en términos comparativos sobre una serie de historias viejas y emergentes.

Realismo es un término que debe ser utilizado cuidadosamente. Aquí es evocado en sus sentidos descriptivo-historicista y pragmático-político. El principal problema con buena parte del realismo descriptivo, es que proyecta su visión de lo que realmente existe y de lo que es realmente posible desde una posición de ventaja no reconocida en el tiempo y el espacio. Tarde o temprano, los recuentos "plenos", "realistas", del desarrollo histórico, la modernidad, el progreso, la occidentalización, la liberación nacional, y así sucesivamente, se situarán (Haraway 1988), o provincializarán (Chakrabarty 2000), por la aparición de nuevos sujetos históricos. Por supuesto, algunos de estos "nuevos" sujetos, cuyas intervenciones crean problemas a las viejas proyecciones establecidas de lo real, no son nuevos (recientemente inventados), sino pueblos anteriormente silenciados, marginados, los que, en condiciones específicas, logran un amplio reconocimiento de su presencia o de su voz. La continuidad (Friedman 1993) y la etnogénesis (Hill 1996) que funcionan en estos procesos de supervivencia y surgimiento, incluyen articulaciones políticas, performances coyunturales y traducciones parciales (Clifford 2004a). Los nuevos sujetos históricos (en el contexto actual, aquellos a quienes se les denomina en términos generales "indígenas") son vistos y escuchados en circuitos translocales, ejerciendo suficiente presión política para constituirse en algo más que actores marginales en un amplio campo histórico de fuerzas.

El realismo histórico (historizado y traducido) no proyecta una gran historia sintética. Trabaja con "historias lo suficientemente grandes", sitios de contacto, de lucha y de diálogo no limitados de antemano (porque el tiempo histórico lineal es ontológicamente inacabado) (Clifford 2002). Lo que se considera como una historia lo suficientemente grande —que representa una fuerza, un suceso o una presencia "de importancia"—, no es algo que pueda ser decidido finalmente por la experiencia académica, o por autoridades culturales o políticas. Cada proyección de "lo real", sin importar cuán diverso, controvertido o politético sea, presupone la exclusión y el olvido: las externalidades constitutivas, los silencios o los espectros de pasados no enterrados que pueden resurgir como "realistas" en coyunturas o situaciones críticas, actualmente inimaginables o utópicas (Benjamin

1969). La actual persistencia y renacimiento de tantas diferentes sociedades tribales y nativas de pequeña escala, rearticuladas bajo el signo de lo "indígena", no es más que una crítica y una ampliación de lo históricamente real. Lo real aquí se refiere, simultáneamente, a algo que realmente existe y que tiene un futuro en una posmodernidad no teleológica.

En esta perspectiva, el presente capítulo cuestiona una oposición conceptual (diáspora *vs.* indígena), que ha impedido comprender cómo han considerado los pueblos nativos las experiencias de genocidio, despojo material, asimilación forzada, marginalidad política, cultural, racial y económica, las oportunidades de cambio y reidentificación (De la Cadena 2000, realiza una labor similar al abrir la oposición entre indio y mestizo). Este tipo de realismo pone en primer plano historias complejas: las experiencias sincréticas de diversos cristianos nativos, o los "viajes" con Buffalo Hill, en buques balleneros, como trabajadores forzados y contratados, o el trabajo de los aborígenes en las estaciones ganaderas, los mayas en las plantaciones de café, los indios en la construcción de las estructuras de acero de los rascacielos, o la amplia gama de experiencias de los "indígenas urbanos". Esta perspectiva lucha por una lúcida ambivalencia con respecto a los compromisos tribales con el turismo, el desarrollo capitalista, los museos y los mercados del arte. Considera estas actividades como "prácticas históricas" integrales a los "futuros tradicionales" (Clifford 2004b). Este, como todo realismo, se despliega en un momento determinado y desde un lugar de enunciación específico.

Reconocer el punto de vista propio es, por supuesto, difícil. No siempre se puede contar con la generosa ayuda de otros. El presente capítulo puede ser criticado por estar demasiado imbuido en los aspectos interactivos, empalmados, espacialmente dispersos, de la vida tribal o nativa en detrimento de las continuidades de lugar, parentesco, lenguaje y tradición. Y este énfasis se puede leer como hostil a las reivindicaciones necesariamente esencialistas de los movimientos nacionalistas por la independencia y la soberanía. Se puede leer de esa manera. El capítulo sostiene que las experiencias indígenas históricas son estratificadas y fundamentalmente relacionales, y que las afirmaciones absolutas en términos étnicos o raciales minimizan la realidad vivida e impiden posibilidades fundamentales. La diáspora no se ha propuesto, sin embargo, como una alternativa o cura para las fuertes demandas de identidad. Las dimensiones diaspóricas son entendidas como aspectos de un *continuum* desigual de apegos. Las alternadas reivindicaciones de autoctonía, localismo y de una esencia cultural o racial, son igualmente parte del proceso. De hecho, los grupos y los individuos migran entre estas posiciones aparentemente contradictorias, dependiendo de la situación, la audiencia, o los objetivos prácticos. Un realismo adecuado requiere comprender las interacciones específicas de

las experiencias diaspórico-cosmopolitas y autóctono-nacionalistas en los diálogos históricos y las tensiones en curso que tienen lugar en el debatido marco de la "indigeneidad" (para un estudio ejemplar, que tiene en mente estos diálogos y tensiones, véase Mallon 2005).

No se trata simplemente de una descripción "historicista" más abundante: contarlo como era o como es. El realismo tiene ineludibles dimensiones políticas e incluso proféticas, ya que prefigura qué es lo que tiene, y no, una "verdadera" oportunidad de marcar una diferencia. Las aspiraciones de los actuales movimientos indígenas por la autodeterminación y la soberanía reflejan un equilibrio de fuerzas alterado, un cambio post-1960 en lo que podría, bajo determinadas circunstancias y sin garantías, ser posible. Muchas cosas están surgiendo en el marco de la soberanía indígena, y es difícil delimitar la gama de significados prácticos del término, teniendo en cuenta las especificidades locales y los contextos nacionales, así como las desiguales condiciones de la globalización. Ejercidos y negociados a diferentes escalas, los significados actuales de la soberanía son diferentes de aquellos previstos en el tratado de Westfalia o aquellos impuestos por Luis XIV y Napoleón. Y superan las visiones de integración e independencia asociadas ya sea con el internacionalismo wilsoniano o con la liberación nacional anticolonial. La sutil exploración de Sturm (2002) sobre la "conciencia contradictoria" gramsciana que históricamente ha creado y recreado una "nación cherokee" irreductiblemente diversa, es un ejemplo de ello. La soberanía indígena, en su actual gama de significados, incluye el estatus de "nación local dependiente" de los nativos americanos, las semiindependencia de los nunavut, el estatus nacional de los nanuatu (y sus refugios fiscales transnacionales), la emergente política bicultural en Aotearoa, Nueva Zelanda, las instituciones transnacionales de los samis, el federalismo de los acuerdos de Matignon y de Numea de Nueva Caledonia, las instituciones "corporativas" de las nativos de Alaska, la amplia gama de acuerdos que rigen los usos de los aboriginales en Australia, y las luchas que se intensifican en torno a los recursos naturales y los "bienes culturales".

Roger Maaka y Augie Fleras investigan esta "proliferación de discursos sobre la soberanía", sosteniendo que no reproducen los modelos del siglo XIX que subyacían a los estados coloniales-colonizadores. Los actuales discursos expresan "pautas de pertenencia que acentúan una soberanía sin secesión que involucran modelos de una autonomía relativa, y sin embargo relacional, en contextos no coercitivos" (Maaka y Fleras 2000: 93, 108). Los movimientos indígenas aprovechan las posibilidades intersticiales, errores y resquicios dentro de las estructuras gubernamentales nacionales-transnacionales de "soberanía graduada" (Ong 2000). James Tully, basándose en la incisiva visión de Taiaake Alfred sobre los Mohawk (véase Brown, en este volumen), percibe los movimientos sociales indígenas no como luchas por

la libertad (en el antiguo sentido de independencia absoluta), sino como "luchas libertarias para modificar el sistema de colonización interna desde dentro" (Tully 2000: 58). Charles Hale (2002), en su evaluación gramsciana acerca de los movimientos sociales mayas, articulados de manera desigual con el multiculturalismo neoliberal, llega a una conclusión similar. Alcanzar la independencia formal no necesariamente cambia la situación, como muestra la difícil situación de los microestados del Pacífico que luchan por reconciliar la autonomía cultural y política con la (inter)dependencia económica (Bensa y Wittersheim 1998). La "soberanía", entendida como una serie de prácticas actuales, evoca posibilidades pragmáticas y límites estructurales. El análisis de Thomas Biolsi (2005) acerca de cuatro reivindicaciones diferentes de soberanía formuladas actualmente por los nativos americanos, es un recordatorio de esta complejidad estratégica, como lo es el recuento de Andrea Muehlebach (2001) acerca de la móvil "construcción del lugar" en la lucha por la libre determinación y la soberanía en las Naciones Unidas.

En cada contexto, los llamamientos a la soberanía "todo o nada" ("ideológicos") se combinan y alternan con la soberanía negociada ("pragmática"). Una evaluación no reductora de lo históricamente posible, un realismo político y profético, reconoce esta necesaria alternancia y flexibilidad táctica. Sin visiones radicales y reivindicaciones maximalistas, los movimientos indígenas corren el riesgo de ser cooptados. Sin acuerdos y coaliciones *ad hoc*, en los cuales los poderes económico y militar se mantienen abrumadoramente desiguales, poco se puede obtener en el corto plazo. Y el riesgo de retroceder es grande. Tal vez, uno de los valores de llevar la diáspora al complejo dominio de lo indígena, sea importar una ambivalencia constitutiva. La experiencia diaspórica es necesariamente nacionalista y antinacionalista. Las invocaciones absolutistas a la sangre, la tierra y al retorno coexisten con el arte de la convivencia, la necesidad de construir hogares lejos del hogar, entre diferentes pueblos. Las rupturas y las conexiones diaspóricas —tierras de origen perdidas, retornos parciales, identidades relacionales y redes mundiales— son componentes fundamentales de la experiencia indígena actual.

Bibliografía

Active, John

2000 "Yup'iks in the city". En Fienup-Riordan, Anne, ed., *Hunting tradition in a changing world*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Anderson, Benedict
1998 "Long distance nationalism". En *The spectre of comparisons: nationalism, Southeast Asia, and the world*. Londres: Verso.

Ang, Ien
2001 "Indonesia on my mind". En *On not speaking Chinese: living between Asia and the West*. Londres: Routledge.

Benjamin, Walter
1969 "Theses on the philosophy of history". En Arendt, Hannah, *Illuminations*. Nueva York: Schocken.

Bensa, Alban y Eric Wittersheim
1998 "Nationalism and interdependence: the political thought of Jean-Marie Tjibaou". En *Contemporary Pacific* 10 (2): 369-391.

Biolsi, Thomas
2005 "Imagined geographies: sovereignty, indigenous space, and American Indian struggles". En *American Ethnologist* 32 (2): 239-259.

Brah, Avtar
1996 *Cartographies of diaspora: contesting identities*. Londres: Routledge.

Brown, Michael
2003 *Who owns native culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Calloway, Colin
1990 *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: war, migration, and the survival of an Indian people*. Norman: University of Oklahoma Press.

Chakrabarty, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chappell, David
1997 *Double ghosts: Oceanian voyagers on Euroamerican ships*. Armonk NY: M. E. Sharpe.

Christen, Kimberley
2004 "Properly Warumungu: Indigenous futuremaking in a remote Australian town". Tesis de Ph. D., History of Consciousness Department, Universidad de California, Santa Cruz.

Clifford, James
1988 "Identity in Mashpee". En *The predicament of culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1994 "Diasporas". En *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-338. Cambridge, MA: Harvard University Press.

2001 "Indigenous articulations". En *Contemporary Pacific* 13 (2): 468-490.

2002 "Post-neo colonial situations: notes on historical realism today". En Carvalhão Buescu, Helena y Manuela Reibeiro Sanches, eds., *Literatura e viagens pós-coloniais* (ACT, núm. 6). Lisboa: Ediciones Colibrí.

2004a "Looking several ways: Anthropology and native heritage in Alaska". En *Current Anthropology* 45 (1): 5-30.

2004b "Traditional futures". En Phillips, Mark y Gordon Schochet, eds., *Questions of tradition*. Toronto: University of Toronto Press.

Cohen, Robin
1997 *Global diasporas: an introduction*. Londres: University College London Press.

Curtis, Tim
2002 "Talking about place: identities, histories and powers among the Na'Hai speakers of Malakula (Vanuatu)". Tesis doctoral, Departamento de Antropología, The Australian National University.

Darnell, Regna
1999 "Rethinking the concepts of band and tribe, community and nation: an accordion model of nomadic Native American social organization". En *Actas del XXIX Congreso Algonquino*. Winnipeg: University of Manitoba.

De Certeau Michel
1984 *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.

De la Cadena, Marisol
2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press (en castellano: *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004).

Diaz, Vicente y Kehaulani Kauanui, eds.
2001 Special Issue: "Native Pacific cultural studies at the edge". En *Contemporary Pacific* 13 (2).

Dombrowski, Kirk
2002 "The praxis of indigenism and Alaska Native timber politics". En *American Anthropologist* 104: 1062-1073.

FIENUP-RIORDAN, Ann
1990 *Eskimo essays: Yup'ik lives and how we see them*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

2000 *Hunting tradition in a changing world*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

FLORES, William y Rina BENMAYOR, eds.
1997 *Latino cultural citizenship: claiming identity, space, and rights*. Boston: Beacon Press.

FRIEDMAN, Jonathan
1993 "Will the real Hawaiian please stand: Anthropologists and natives in the global struggle for identity". En *Bijdragen: Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia and Oceania (Leiden)*, 49 (4): 737-767.

FUJIKANE, Candace y Jonathan OKAMURA, eds.
2000 "Whose vision? Asian settler colonialism in Hawaii". En *Amerasia Journal* 26 (2).

GEGEO, David Welchman
1998 "Indigenous knowledge and empowerment: rural development examined from within". En *Contemporary Pacific* 10 (2): 289-315.

2001 "Cultural rupture and indigeneity: the challenge of (re)-visioning 'place' in the Pacific". En *Contemporary Pacific* 13 (2): 491-508.

GHERE, David
1993 "The 'disappearance' of the Abenaki in western Maine: political organization and ethnocentric assumptions". En *American Indian Quarterly* 17: 193-207.

GIDDENS, Anthony
1990 [1983] *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.

GIDWANI, Vinay y K. SIVARAMAKRISHNAN
2003 "Circular migration and the spaces of cultural assertion". En *Anales de la Asociación de Geógrafos Americanos* 93 (1): 186-213.

GILROY, Paul
1993 *The black Atlantic: double consciousness and modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

GOSSEN, Gary
1999 "Indians inside and outside of the Mexican national idea: a case study of the modern diaspora of San Juan Chamula". En *Telling Maya tales: Tzotzil identities in modern Mexico*. Londres: Routledge. (Publicado originalmente en español en 1983).

Glick-Schiller, Nina
1995 "From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration". En *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63.

Hale, Charles
2002 "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala". En *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.

Hall, Stuart
1989 "New ethnicities". En Mercer, Kobena, ed., *Black film, British cinema*. Londres: Institute of Contemporary Art.

1990 "Cultural identity and diaspora". En Rutherford, Jonathan, ed., *Identity, community, culture, difference*. Londres: Lawrence and Wishart.

Haraway, Donna
1988 "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective". En *Feminist Studies* 14 (1): 167-181.

Harmon, Alexandra
1998 *Indians in the making: ethnic relations and Indian identities around Puget Sound*. Berkeley: University of California Press.

Hill, Jonathan, ed.
1996 *History, power, and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

Kastoriano, Riva
2003 "Diaspora, transnationalism and the state". Ponencia presentada en la conferencia "La noción de diáspora", Maison des Sciences de l'Homme, Poitiers, 16 de mayo.

Kauanui, Kehaulani
1999 "Off-island Hawaiians 'making' ourselves at 'home': a [gendered] contradiction in terms?". En *Women's Studies International Forum* 21 (6): 681-693.

Lambert, Michael
2002 *Longing for exile: migration and the making of a translocal community in Senegal, West Africa*. Portsmouth, NH: Heinemann.

Levitt, Peggy
2001 *The transnational villagers*. Berkeley: University of California Press.

Lilley, Ian
2004 "Diaspora and identity in Archaeology: moving beyond the black Atlantic". En Meskell, L. y R. Preucel, eds., *A companion to Social Archaeology*. Oxford: Blackwell.

2006 "Archaeology, diaspora and decolonization". En *Journal of Social Archaeology* 6 (1): 28-47.

MAAKA, Roger y Augie FLERAS
2000 "Engaging with indigeneity: Tino Rangatiratanga in Aotearoa". En Ivison, Duncan, Paul Patton y Will Sanders, eds., *Political theory and the rights of indigenous peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.

MALLON, Sean
2005 "Samoan tatau as global practice". En Thomas, Nicolas, Anna Cole y Bronwen Douglas, eds., *Tatoo: bodies, art and exchange in the Pacific and the West*. Londres: Reaktion Books.

MERLAN, Francesca
1997 "Fighting over country: four commonplaces". En *Fighting over country: Anthropological perspectives*, CAEPR Research monograph 12. Canberra: Centre for Aboriginal Economic Policy Research, The Australian National University.

1998 *Caging the rainbow: places, politics, and Aborigines in a North Australian town*. Honolulú: University of Hawaii Press.

MISHRA, Vijay
1996a "The diasporic imaginary: theorizing the Indian diaspora". En *Textual Practice* 10 (3): 421-447.

1996b "(B)ordering Naipaul: indenture history and diasporic poetics". En *Diaspora* 5 (2): 189-237.

MITCHELL, Joseph
1960 "Mohawks in High Steel". En Wilson, Edmund, ed., *Apologies to the Iroquois*. Nueva York: Vintage. (Publicado originalmente en *The New Yorker* en 1959).

MUEHLEBACH, Andrea
2001 "'Making place' at the United Nations: Indigenous cultural politics at the U.N. Working Group on Indigenous Populations". En *Cultural Anthropology 16* (3): 415-448.

NIEZEN, Ronald
2003 *The origins of Indigenism: human rights and the politics of identity*. Berkeley, CA: University of California Press.

ONG, Aihwa
1999 *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham, NC: Duke University Press.

2000 “Graduated sovereignty in South-East Asia”. En *Theory, Culture and Society* 17 (4): 55-75.

Peel, J. D. Y.
1978 “Olajú: a Yoruba concept of development”. En *Journal of Development Studies* 14: 139-165.

Peters, Kurt
1995 “Santa Fe Indian Camp, house 21, Richmond California: persistence of identity among Laguna Pueblo railroad laborers, 1945-1982”. En *American Indian Culture and Research Journal* 19 (3): 33-70.

Phillips, Ruth
1998 *Trading identities: the souvenir in Native North American art from the Northeast, 1700-1900*. Seattle: University of Washington Press.

Piot, Charles
1999 *Remotely global: village modernity in West Africa*. Durham, NC: Duke University Press.

Rafael, Vicente
1998 “Imagination and imagery: Filipino nationalism in the 19th century”. En *Inscriptions* 5: 25-48. Center for Cultural Studies, Universidad de California, Santa Cruz.

Ramirez, Renya
(En prensa) *Native hubs: culture, community, and belonging in Silicon Valley and beyond*. Durham, NC: Duke University Press.

Rigsby, Bruce
1995 “Tribes, diaspora people and the vitality of law and custom: some comments”. En Fingleton, Jim y Julie Finlayson, eds., *Anthropology in the native title era: proceedings of a workshop*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Straits Islander Studies.

Rouse, Roger
1991 “Mexican migration and the social space of post-modernism”. En *Diaspora* 1 (1): 8-23.

Sahlins, Marshall
1989 “Cosmologies of capitalism: the trans-Pacific sector of ‘the world system’”. En *Proceedings of the British Academy* 74. (Reimpreso en *Culture in practice* [2000]. Nueva York: Zone Books).

1993 “Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world economy”. En *Journal of Modern History* 65: 1-25. (Reimpreso en *Culture in practice* [2000]. Nueva York: Zone Books).

1999 "What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century". En *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii. (Reimpreso en *Culture in practice* [2000]. Nueva York: Zone Books).

Smith, Benjamin Richard
2000 "'Local' and 'diaspora' connections to country and kin in Central Cape York Peninsula". En Weir, Jessica, ed., *Land, rights, laws: issues of native title*, vol. 2, núm. 6. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Straits Islander Studies.

Sturm, Circe
2002 *Blood politics: pace, culture and identity in the Cherokee Nation of Oklahoma*. Berkeley: University of California Press.

Sutton, Peter
1988 "Myth as history, history as myth". En Keen, Ian, ed., *Being black: Aboriginal cultures in "settled" Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Swain, Tony
1993 *A place for strangers: towards a history of Australian Aboriginal being*. Cambridge: Cambridge University Press.

Teaiwa, Teresia
2001 "Militarism, tourism and the native: articulations in Oceania". Tesis de Ph. D., History of Consciousness Department, University of California, Santa Cruz.

Tsing, Anna
2000 "The global situation". En *Cultural Anthropology* 15 (3): 327-360.

Tully, James
2000 "The struggles of indigenous peoples for and of freedom". En Ivison, Duncan, Paul Patton y Will Sanders, eds., *Political theory and the rights of indigenous people*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weiner, James
2002 "Diaspora, materialism, tradition: Anthropological issues in the recent High Court appeal of the Yorta Yorta". En Weir, Jessica, ed., *Land, rights, laws: issues of native title*, vol. 2, núm. 6. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Straits Islander Studies.

Capítulo 8

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DIASPÓRICOS Y LAS FORMULACIONES HMONG/MIAO SOBRE EL SER NATIVO Y EL DESPLAZAMIENTO

Louisa Schein[1]

La identidad común de los hmong/miao, esparcidos por todo el mundo, es postulada típicamente mediante las narrativas de desplazamiento que todos comparten. El tema de la pérdida de tierras entrelaza un conjunto de momentos históricos: empezando en la China central, a lo largo de siglos los hmong/miao fueron desalojados hacia el Sur por chinos hostiles; con el tiempo migraron al Sudeste Asiático, donde aquellos que estuvieron del lado de Estados Unidos durante la guerra de Vietnam, fueron sacados de Laos hacia Tailandia y, pasado un tiempo, fueron reubicados en países occidentales. "Los hmong jamás han tenido un país". "Los hmong son seminómadas". "Los hmong están siempre en movimiento". "Perdimos nuestro país". Estos son los tropos empleados por ellos mismos y por otros para caracterizar a los hmong/miao durante siglos. ¿Cómo pensar estas ideas de identidad en relación con el tema de la indigeneidad? Si bien la propia noción no ha sido usada en estas autocaracterizaciones, la expropiación injusta de las tierras nativas es un discurso compartido con quienes se identificarían como pueblos indígenas. En efecto, como sostiene James Clifford (en este volumen), en los casos en los que los pueblos indígenas fueron obligados a vivir en, o se sintieron atraídos por, ciudades y pueblos, "la conexión con las tierras natales perdidas se acerca a una relación diaspórica, con sus formas características de nostalgia, nacionalismo a larga distancia y representaciones desplazadas del 'patrimonio cultural'". Por otro lado, André Beteille es cautelosamente escéptico, y acusa a los antropólogos de

1. Rutgers University.

sobre utilizar la categoría indígena porque suscita su "excitación moral", y pregunta "¿Cuán ampliamente puede desplazarse la gente y mantener, para sí misma y para su descendencia, el título de ser indígena?" (1998: 190). Dadas estas discrepancias, ¿qué se puede ganar al poner en debate los temas de las identidades diaspórica e indígena?

Para este capítulo, mi puerta de entrada son las relaciones translocales entre los hmong americanos y sus coétnicos en el Sudeste Asiático y la China (donde se les llama miao).[2] Lo que es sorprendente acerca del momento actual —desde que en 1975 una cohorte de quizás 200 mil hmong obtuvo la residencia en Estados Unidos como refugiados—, es que la trayectoria de migración, considerada unidireccional en la narrativa del exilio, en la práctica es multidireccional. En otras palabras, los hmong en Estados Unidos, junto con los que están en Francia y Australia, han sido capaces de invertir la dirección y viajar de "retorno" a sus tierras natales. La diáspora hmong/miao ya no es más un proceso singular de un pueblo que se esparce hacia el exterior desde el epicentro que fue la China. Lo que los desplazamientos más recientes han posibilitado es un entrelazamiento mundial, producido por, y a través de, algunos hmong privilegiados que han acumulado recursos y documentos de viaje en países más ricos y que pueden viajar con frecuencia a la China, Laos, Tailandia e incluso Vietnam y Burma.

La interacción social entre los hmong/miao ahora tiene lugar a escala global, y no tan sólo dentro de localidades o fronteras nacionales. Y las subjetividades espaciales se han modificado concomitantemente. No es sólo que los hmong de los países occidentales se piensen a sí mismos como vinculados y —algunos— yendo y viniendo de sus tierras de origen asiáticas, sino que también quienes los alojan en Asia pueden llegar a percibir sus vidas como imbricadas con las de sus coétnicos de Ultramar. Los tipos de vínculos son numerosos. Algunos refugiados hmong regresan para pasear, usualmente visitando a parientes a lo largo de su ruta. Algunos se dedican a llevar adelante aventuras empresariales transnacionales, tales como importaciones o producciones multimedia, acerca de lo cual tendré mucho que decir ahora. Algunos buscan aventuras sexuales o parejas matrimoniales. De hecho, el flujo de novias a Occidente ha creado un conjunto de lazos

2. El término "miao" tiene una larga historia de diversos usos para denotar a los pueblos no *han* en la China. En la era maoísta, el término fue estabilizado para referirse oficialmente a una gran categoría englobante, la quinta minoría más grande en la China, dentro de la cual los investigadores incluyeron a varios subgrupos, incluida la gente que se autodenomina "hmong". Para los propósitos de este artículo, el término miao aparece cuando me refiero a los coétnicos hmong en la China. Si bien fue rápidamente adoptado por muchos en la China, el término sigue siendo impugnado fuera del continente. Para una discusión más detallada acerca de la política de los etnónimos, véase Schein (2000: xi-xiv, 35-67).

de afinidad duraderos que consolidan aún más el carácter transnacional de la vida social de los hmong/miao. Finalmente, además de los cuerpos reales que viajan, ha habido también un flujo constante de remesas de parientes de Occidente a sus familiares en Asia.

En las últimas dos décadas, por lo tanto, los hmong americanos que se encuentran en el lugar más alejado de la diáspora, han empezado a involucrarse en actividades de reterritorialización, a medida que recuperan pasados, raíces y tierras natales mediante prácticas concretas de viajes y negocios transpacíficos. Ciertos lugares, incluso a medida que son crecientemente atravesados por los flujos de personas de fuera, están pasando a estar fijos, incluso congelados, en la memoria y en la producción cultural como iconos de orígenes hmong puros. Estos lugares de origen son retratados como tierras legítimamente ocupadas por los hmong/miao a través de la historia, tierras de las que fueron dislocados contra su voluntad por la guerra y el exilio. No obstante, en las prácticas de memoria a través de las cuales es elaborado el desplazamiento involuntario, no ha aparecido la noción de indigeneidad.

En este capítulo presento un análisis de una potente construcción relacional y generizada del lugar y de las construcciones del ser-nativo entre los hmong/miao a través de los lentes de sus efervescentes prácticas multimedia.[3] Desde inicios de los años 1990, he documentado la escena multimedia hmong, recopilando cerca de 250 videos así como algunas cintas de audio, entrevistando a directores y públicos, visitando sitios de distribución, y mirando e interpretando videos al lado de consumidores hmong. Al centrarse en el video, mi etnografía abarca tanto la producción-consumo de formas multimedia populares acerca del Asia hechas por hmong en Occidente, como el análisis etnotextual de los contenidos de ciertos textos multimedia.

Aquí exploro cómo los multimedia hmong producen, comentan acerca de, y procesan tanto los translocalismos emergentes como los países rememorados de donde provienen los hmong que se encuentran en Occidente. Presento el argumento metodológico de que la comprensión de las prácticas de reterritorialización de los hmong/miao debe comprender no solo una consideración de las representaciones de las tierras perdidas, sino también una investigación de los procesos y relaciones materiales de la producción de medios audiovisuales que dan lugar a tales representaciones. Muestro que ambas están caracterizadas por un régimen generizado donde las tierras natales son feminizadas. Y sugiero que la ausencia de una

3. Véanse Castree (2004) y Massey (1999) para debates sobre la relacionalidad con respecto al espacio y el lugar.

mención a los poderes externos en la práctica trasnacional de los hmong, podría arrojar luces acerca de su indiferencia con respecto a la categoría de lo indígena.

Narrando la pérdida de tierras

Al comparar a los hmong, tal como son llamados en el Sudeste Asiático y en Occidente, con los miao, como son llamados en la China, una puede observar una intensificación previsible de las narrativas del desplazamiento y el exilio a medida que una se aleja más de la China. En la parte Este de la provincia Guizhou de la China, donde he realizado un extenso trabajo de campo, los campesinos miao han labrado los mismos campos de cultivo durante muchos siglos y tienen una percepción de sí mismos como los legítimos ocupantes de esas tierras. No obstante, se trata de una legitimidad intranquila, siempre atravesada por las historias miao de conflicto con el imperio chino. En la actualidad, la antigua lucha por las tierras ha sido sustituida por la marginalidad del estatus de minoría. El último período maoísta implementó un sistema de registro familiar que ataba a todos los ciudadanos chinos a sus lugares de origen y prohibía la migración, codificando legalmente de este modo el derecho miao a las tierras que ocupaban. Pero al mismo tiempo, esta era institucionalizó una política de minorías que congeló la identidad ya sea como *han* o no han, con los han constituyendo más del 90 por ciento de la población, y las 55 minorías nacionales fueron tildadas como menos avanzadas y menos merecedoras de ocupar puestos oficiales.

Al margen del así denominado redil miao, una región en las provincias de Hunan y Guizhou del este donde residen los miao, y lo han hecho por siglos, con una gran densidad poblacional, las narrativas acerca de la tierra cambian dramáticamente. Incluso en el interior de la China, en las regiones fronterizas de Yunnan y Guangxi, colindantes con Vietnam y Laos, los miao se describen a sí mismos como los últimos en arribar al lugar, y como ocupando las tierras menos arables, más duras, de pendientes pronunciadas, los sectores más aislados de cualquier región que ellos habiten. Ellos explican su marginalidad económica precisamente a través del relato de la huida al exilio que los dejó en sus actuales moradas mucho después de que las tierras más bajas y mejor irrigadas ya estuvieran ocupadas. En las montañas de Vietnam, Laos, Tailandia y Burma, son omnipresentes las autorrepresentaciones como entrometidos, como residentes temporales de la tierra que nunca les fue concedida, pero donde los residentes de las tierras bajas toleraban la residencia de los hmong. Aquellos hmong de Laos que habían apoyado la guerra secreta de Estados Unidos durante la era Vietnam, y que nuevamente fueron exilados debido a su vulnerabilidad

política tras el retiro de Estados Unidos en 1975, relatan una huida incluso más involuntaria. Ellos han sido reubicados incómodamente en Occidente, convertidos en el blanco de sentimientos racistas mantenidos desde la guerra y con la reacción antiinmigrante más generalizada, todo lo cual está en completo acuerdo con su autopercepción sobre los siglos como migrantes advenedizos que compiten por los recursos escasos.

El tema de los hmong como entrometidos en tierras ya ocupadas cobró un giro histórico extraño y terrible en el otoño del 2004, cuando un hombre hmong americano, Chai Soua Vang, disparó y mató a seis cazadores en los bosques de Wisconsin. Las versiones son contradictorias, con los blancos americanos sosteniendo que no provocaron los disparos, mientras Vang sostiene que él fue sometido a afrentas y acoso racial, tras lo cual les disparó, poco antes de sufrir una crisis nerviosa. Pero lo que es contundente es que no hay ningún desacuerdo con respecto a que Vang se encontraba en un coto de caza privado. Tal como Orecklin relata en el *Time Magazine*, "los cazadores blancos se habían quejado de que los hmong no respetaban la propiedad privada. En los North Woods colindan las tierras privadas y públicas, y la única forma de enterarse de la diferencia es consultando mapas emitidos por el estado o prestando atención a los letreros de 'No traspasar'. Los propietarios de tierras rutinariamente encuentran a cazadores no autorizados en sus propiedades. Las buenas costumbres exigen pedirle al intruso que salga de la propiedad o llamar al sheriff o al guardabosques" (2004: 37).

Refractado a través del lente de la migración hmong/miao de larga data, no es difícil imaginarse que el constructo de "respeto" por la propiedad privada podría haber tenido un dudoso valor, un lujo que se pueden dar los tranquilos propietarios de tierras, no los nómades hmong. Como "recién llegados" por mucho tiempo, cuya ocupación de terrenos mal definidos era el único medio de subsistencia durante generaciones, y cuya residencia en regiones de tierras altas eventualmente llegó a ser legitimada y reconocida por los estados del Sudeste Asiático, podría haber tenido poco sentido para los cazadores hmong evitar asiduamente el deambular a través de las líneas invisibles que demarcan los bosques privados, especialmente debido a que aparentemente los cazadores blancos hacen lo mismo rutinariamente. El señalar la "falta" de sentido de la propiedad en la cultura hmong, no implica una maniobra de esencialismo cultural, sino más bien sugiere la posibilidad de una estructura de sentimiento históricamente condicionada que daría lugar a que una contraposición completa entre tierras públicas y privadas carezca de algún modo de sentido para los hmong, quienes han vivido desde antaño en un espacio liminar. Tras el incidente, los activistas hmong y los cazadores se movilizaron rápidamente para oponerse a lo que fue percibido como un embate de represalia racial en su contra,

confirmando en bloque las experiencias de hostigamiento racial mientras cazaban (Moua 2004: 7). En una editorial aparecida en el diario de St. Paul, el *Hmong Times*, un hombre opinó: "El ejemplo de la caza 'sin' regulaciones y tierras privadas en Laos, ha sido utilizado para precisar y orientar el tema de que los cazadores hmong no entienden el concepto de las regulaciones y normas [...] A través de todo el trágico evento, se ha sostenido que la caza es una tradición histórica de Wisconsin trasmitida de generación en generación. Seguramente, la caza se halla en las raíces de Wisconsin, pero lo que no se reconoció es que la caza también se da en otros estados y países" (Xiong 2004: 2).[4]

El problema de la indigeneidad

Para gente con tanta movilidad, tan desplazada de mil maneras, podría ser ilógico prestar atención a los asuntos de la indigeneidad. El apego al territorio aparece con el transcurso del tiempo como efímero para los hmong/miao, no como algo definitivo de a quién pertenecen o qué reclamos pueden hacer. No obstante, el tema de la violenta e injusta colonización por parte de colonos chinos, una que a lo largo de siglos quebrantó la tenencia que los hmong/miao tuvieron de sus territorios, y convirtió sus prácticas culturales en menos que hegemónicas, pareciera prestarse a esta terminología. De hecho, dentro del ámbito de la China contemporánea, se podría esperar que surgiese un activismo en torno a la indigeneidad, especialmente en el Tíbet, donde los vínculos con los activistas trasnacionales son tan densos, y donde el territorio tiene una asociación constante con los tibetanos. Sin embargo, como se observa en la contribución de Emily Yeh en este volumen, la terminología indígena tampoco es prevaleciente en el Tíbet. Estas ausencias nos llevan a considerar la contingencia absoluta del discurso indígena. Un análisis morfológico de las formas e historias sociales (relación con la tierra, los grupos dominantes, etc.), no puede dar cuenta de la inserción diferencial de los pueblos minorizados en circuitos de lenguaje y activismo que pueden como no apelar al término indígena. Los sitios chinos y del Sudeste Asiático, tal como también se ve en el capítulo de Anna Tsing (en este volumen), han adoptado el término de manera desigual y, en gran medida, yo sostendría, debido a factores externos o relacionales, tales como las alianzas transnacionales específicas que grupos particulares podrían haber constituido en décadas recientes.

4. Para una exploración ampliada de estos temas en torno a la propiedad y el incidente de caza, véase Schein y Thoj (s/f.).

No obstante, hay mucho que aprender del pensar las estrategias transnacionales de la producción de identidad y la movilización política dentro y más allá de la etiqueta de indígena. Una de las cosas que las narrativas hmong/miao comparten con aquellos más típicamente asociados con los pueblos indígenas, es la condición de ausencia crónica de ciudadanía a consecuencia de una injusta expropiación de la tierra. Este es un principio organizador fundamental de las identidades hmong/miao; su folclor ahonda profundamente en los orígenes de este despojo, usualmente citando como causa ejemplos de la argucia y fraude chinos en los tiempos antiguos (Tapp 1989). Por lo tanto, podríamos pensar el indigenismo o el ser-nativo de manera más amplia. Tal como Clifford (en este volumen) destaca, “Existen diversas formas de ser ‘nativo’ con relación a un lugar; los supuestos de ser-primeros o ‘autóctonos’ a menudo ocultan importantes historias de desplazamiento; y el control ‘soberano’ es siempre un arreglo de compromiso y relativo”. Los hmong/miao, habiendo estado perennemente en movimiento, emergen de estas discrepancias de definición como eludiendo el ser-primeros per se, pero siempre como pueblos apátridas, minorizados y socialmente marginados, ya sea en la diáspora como también en el Asia. Algunas de las preguntas que se podrían plantear, incluyen: ¿por qué es que aquellos hmong que se encuentran más lejos de sus tierras de origen —esto es, los que están en Occidente— parecen ser los más movilizados en términos de la política de la identidad? ¿Y por qué es que los que están más dispersos son quienes más abogan por los territorios en Asia como “tierras natales”? ¿Cómo es que aquellos en diáspora son los más activos en la lucha por preservar el patrimonio cultural y hallar maneras de transmitírselo a sus jóvenes? ¿De qué manera la práctica vivida de translocalidad a través del Pacífico, se articula con las actividades de construcción del lugar que consolidan ciertos sitios como hmong o miao? ¿Y por qué la indigeneidad nunca ha devenido en un término clave en las producciones de identidad de los hmong/miao en ninguna parte?

Resulta esclarecedor aquí releer la tan citada definición de pueblos indígenas de José Martínez Cobo, de la Subcomisión de la ONU para la Prevención de la Discriminación y la Protección de las Minorías:

> Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellas que tienen una continuidad histórica con sociedades preinvasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran a sí mismos distintos de otros sectores de la sociedad que ahora prevalecen en sus territorios, o en partes de ellos. En la actualidad, ellos conforman sectores no dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y trasmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como el fundamento de su existencia continuada en tanto pueblos, en conformidad con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas legales. (Cobo 1986: 5)

Lo que surge de esta formulación es una alianza conceptual importante —a ser esperada— entre los vínculos con "territorios ancestrales" y el estatus de ser sectores "no dominantes" en la actualidad. Sin embargo, lo que voy a sugerir para el caso de los hmong/miao es que las vicisitudes de la diáspora sean consideradas como la contraparte analítica de la invasión y la colonización, dado que ambas operan para efectivizar la minorización y para poner en riesgo el habitar tierras ancestrales. Inmersos en la memoria de haber sido arrojados, repetidas veces, de esas tierras, la determinación de "su preservar, desarrollar y trasmitir a futuras generaciones" su identidad étnica, asume un elenco singular, uno particularmente ingenioso. Aquellos hmong que se encuentran en Occidente rememoran, e intentan recuperar mediante los viajes, las tierras que se hallan en la otra mitad del mundo. A pesar de la distancia, ellos las recuerdan con inmediatez, incluso con una intimidad sentimental. Y ellos sitúan en esas tierras la cultura que están en riesgo de perder como intacta y permanente.

El proyecto diaspórico de transmisión también alude a aquellos territorios asiáticos espacialmente remotos donde imaginan que la cultura está mejor preservada. Pero la transmisión plantea un dilema: las generaciones jóvenes no son tan proclives a hacer viajes de retorno, debido a que los padres, como también los hijos, están de igual manera luchando por amoldarse como miembros de las sociedades occidentales. Los medios audiovisuales producidos por los hmong acerca de las tierras natales pasan a estar imbricados en esta preocupación por la integridad cultural, pasan a ser vistos como la tecnología clave de transmisión que puede tender puentes en el espacio, el espacio que, de otro modo, mantiene a los hmong diaspóricos, sin retornar de su pasado. Mi exploración mostrará que a partir de esta bifurcación del espacio emerge otra política cultural mutuamente destructiva.

La producción de medios audiovisuales y la política de los recursos

Docenas de los principalmente varones hmong americanos que viajan al Asia están involucrados en la producción de videos que constituyen representaciones diversas de las tierras que ellos denominan natales. Esta capacidad empresarial orientada a los medios ha pasado a ser una de las estrategias mediante las que los refugiados hmong forjan su camino en la economía neoliberal de Estados Unidos. Tras arribar a este país, los refugiados —normalmente con un manejo limitado del idioma, de las habilidades laborales y del capital— comienzan como pupilos del Estado benefactor. Sin embargo, este estatus es en última instancia uno insostenible debido a que el ambiente económico en el que están insertados da por supuesta su pertenencia a la sociedad, su buena ciudadanía, una rápida

"autonomización", que asumen la responsabilidad de sí mismos como una demostración de su "libertad" (Burchell 1996: 27-29). Así pues, ellos pasan inmediatamente a ser marginales, debido a que la agenda de su anfitrión, aun cuando en un principio se extienda a ellos como una red caritativa de seguridad, es, desde el momento que pisan suelo estadounidense, convertirlos en contribuyentes autosuficientes de la economía estadounidense. Desde 1975, muchos hmong han respaldado su propio proceso de reasentamiento asumiendo este último rol. Han asumido la responsabilidad de su sustento no solo a través de programas de idioma y empleo que conducen a los hmong hacia puestos de trabajo de bajos salarios en la manufactura y los servicios; en cambio, las gobermentalidades neoliberales privilegian la remodelación de los refugiados para convertirlos en emprendedores. Las empresas independientes han pasado a ser la solución más inexorable para el desempleo, dada la América que habitan los hmong, una que, tal como Bourdieu y Wacquant expresan, se caracteriza porque "la generalización del trabajo asalariado precario y la inseguridad social, se convirtió en el motor privilegiado de la actividad económica" (2001: 3).

Cautos como son respecto de la contracción del Estado benefactor, y profundamente conocedores de las traiciones de las que Estados Unidos es capaz desde la última abrupta retirada de Laos en 1975, muchos inmigrantes hmong no han esperado para que se les retire la red de confianza de seguridad social que tienen por debajo de ellos o para que la tenue seguridad de sus labores de servidumbre se vea destruida por más reubicaciones fuera del país. Ellos han adoptado, en cambio, lo que se ha descrito como el sello del neoliberalismo: la "cultura empresarial" (Heelas y Morris 1992), específicamente, aquella que genera ingresos dentro de sus propias comunidades. Sus incursiones incluyen pequeños negocios tales como restaurantes, tiendas de abarrotes, de video, de productos para autos y lavanderías. Pero aquí lo que interesa es la producción de medios de comunicación, lo que es bastante singular como estrategia de subsistencia hmong.

Hasta donde sé, ningún otro grupo inmigrante a Estados Unidos ha emprendido la producción de sus propios videos comerciales de entretenimiento en la medida en la que lo han hecho los hmong. Es digno de mención que el estatus hmong/miao como minorías sin ciudadanía de todas partes, significa que, a diferencia de, digamos, sus contrapartes indias o vietnamitas, no existe un cine nacional en su propia lengua que pueda ser importado. Los empresarios han ubicado un mercado, particularmente entre aquellos diaspóricos de las generaciones más antiguas que recuerdan la vida en el viejo país, y que están aislados en sus vidas americanas como nuevos migrantes alienados por la lengua y prestos a consumir simulacros de sus pasados. Lo que les ofrecen los empresarios hmong que viajan a través del Pacífico es una diversidad de video grabaciones. Estas grabaciones,

grabadas, editadas y comercializadas por personas hmong, ocupan su lugar en el contexto de un gran escenario de medios audiovisuales hmong en el que cientos de diarios, revistas, casetes de audio, CD, videos de música y videograbaciones se producen y venden en un mercado hmong. Los videos los realizan una serie de productores aficionados y semiprofesionales, muchos de los cuales han establecido empresas con nombres tales como Hmong World Productions, Asia Video Productions, Vang's International Video Productions y S. T. Universal Video. Las grabaciones se hacen en lengua hmong y están destinadas exclusivamente a un consumo intraétnico. Forradas en plástico y con registro de propiedad, se venden entre 10 y 30 dólares la unidad. Se comercializan en los festivales hmong, en las tiendas de videos y de abarrotes y a través de pedidos por correo.

Entre este gran volumen de videos se pueden encontrar dramas, películas de artes marciales, documentales de eventos importantes, videos de presentaciones "musicales" de canto y baile, reconstrucciones históricas y películas de largometraje asiáticas dobladas a la lengua hmong. Una cantidad moderada de estas grabaciones corresponden a lugares de origen asiáticos. Hay grabaciones que describen Laos, lugar de nacimiento de la mayoría de los hmong americanos y escenario de la guerra secreta orquestada por la CIA en la que los hmong lucharon bajo la forma de guerrillas durante la guerra de Vietnam. Hay algunas filmadas en Tailandia, donde los hmong residieron en campos para refugiados antes de que se les otorgara permiso para migrar a Occidente. Y también están aquellas que documentan una tierra de origen mitologizada en las montañas del sudoeste de China. Como un añadido, estos productos pueden diferenciarse por aquello a lo que Leuthold (1998: 1-3) se refiere como "estética indígena": demuestran un apego al lugar y, a través de sus contenidos y estilos, sus creadores expresan su pertenencia y responsabilidad con sus comunidades.

Es importante enfatizar que si bien mucho de la producción de medios audiovisuales hmong atraviesa los continentes uniendo a Asia y a Occidente a través de las relaciones de producción y los contenidos, son los hmong americanos los propietarios de los medios de producción y quienes se benefician de las operaciones. ¿De qué manera se incorporan los hmong/miao que viven en el extranjero en los proyectos de videos? Sobre la base de las entrevistas que he realizado a productores y directores en Estados Unidos, aquellos que viajan al extranjero por lo general desarrollan sus bases de operaciones en Tailandia, y en algunas ocasiones en Laos. Encuentran parientes cercanos, miembros de sus clanes, o coétnicos, quienes les facilitan las producciones organizando los elencos y los espacios para la grabación. A los actores locales se les da un pago insignificante y llegan a tener esa aura de autenticidad que los actores que han vivido en Estados Unidos tendrían dificultades para lograr. Las personas locales también han

sido capacitadas para hacer cámara y trabajo de logística, lo que permite unos costos de producción increíblemente bajos. Los hmong americanos llegan con una o más cámaras de video, y la realización de toda una toma de video puede llegar a grabarse en una o dos semanas.

Otra forma de involucrar a los hmong asiáticos en operaciones americanas ha sido el auspicio —especialmente en el negocio de la música. Un productor identifica a personas que cantan o bailan o que destacan en otro arte, que tienen talento y son aspirantes, y les ofrece dinero para que ensayen y graben música en su país de origen, ya sea Laos o Tailandia. La música y la letra se pueden escribir en Asia, ya sea por el ejecutante u otras personas, o la pueden facilitar los productores de Estados Unidos. En el caso de los videos de música, se tiene particular cuidado con los escenarios y la vestimenta, a fin de complacer al consumidor hmong americano con temas auditivos y visuales de la vida pueblerina que ellos recuerdan, o con atracciones visuales bajo la forma de fastuosos vestuarios —los estilos tradicionales hmong u otros del Sudeste Asiático son muy populares entre el público nostálgico que vive en Occidente.

Existen varios aspectos que contribuyen a las políticas de valor para estos actores. Al igual que se ha luchado para que los recursos de tierras sean considerados indígenas, también se ha luchado con gran esfuerzo por tales políticas. Los auspiciadores se esfuerzan para hacer arreglos exclusivos con personas talentosas que consideran que pueden ser una promesa. Entre los productores suele entablarse una gran cantidad de conflictos sobre quién tiene el control de las estrellas del momento en Asia; y, una vez que alguien da muestras de un éxito potencial, los productores a menudo "pescan" furtivamente en terreno ajeno. Así mismo, las nuevas promesas con frecuencia desean establecer algún contrato para lo cual realizan convenios con varios productores para diferentes proyectos. Sin embargo, algunas se cuidan de tener un solo patrocinador, quien será incondicional para promoverlas frente a otros competidores que están en el mercado.

El aspecto más relevante para esta discusión se refiere al prestigio de la tierra natal de estos artistas. El atractivo de la tierra natal de estos artistas a menudo se basa en gran medida en su aura tradicional. En efecto, existe incluso otro género de videos musicales, aquel de los cantantes de los venerados kwv txhiaj hmong —improvisados cantos antifonales— que viven en las aldeas como guardianes de los conocimientos tradicionales, y que los graban en sus localidades sin la ayuda de las tecnologías de los estudios de grabación. Si bien son populares, existe un mercado limitado para estas antiguas melodías tradicionales, sobre todo entre las generaciones mayores. Los cantantes que visten en atuendos hmong o con vestidos del Sudeste Asiático, que cantan en lengua hmong, pero que entonan en el suave estilo pop que se puso de moda hacia fines de la guerra y en los campos

de refugiados, tienen una capacidad de comercialización más amplia. Existe una ventaja que tienen las locaciones asiáticas, y el deseo de consumir el Oriente es un elemento crucial en las subjetividades de los aficionados.

Por lo tanto, para los empresarios hmong americanos la tierra natal sirve como un recurso por lo menos de dos formas que se refuerzan entre sí. Ofrece condiciones rentables para la producción —con mano de obra abundante y a muy bajos costos—, y brinda un material invalorable para los imaginarios culturales. No existe un sustituto para los efectos acumulados en los videos de narraciones, música y documentales grabados en los escarpados escenarios del Sudeste Asiático o en las montañas chinas, o en los crudos ambientes de las polvorientas carreteras, con casas improvisadas o con el arroz cocinándose en fogones que evocan los campos de refugiados y la agricultura campesina. En particular, si bien son tierras específicas —y son de las tradiciones ligadas a estas tierras de donde se deriva el valor—, son las personas con acceso a los circuitos transnacionales de movilidad, comercio y representación quienes están en condiciones de obtener beneficios. En otras palabras, es la articulación (Clifford 2001) de la cuidadosamente presentada autenticidad basada en el lugar, junto con la movilidad disponible de los empresarios hmong transnacionales, las que desarrollan lucrativas empresas comerciales.

La construcción translocal del lugar

Tal como he sugerido, si bien a lo largo de la historia las narrativas del desplazamiento y la carencia de tierras han caracterizado a casi todos los hmong y miao, incluso a quienes viven en la China, lo que el significado de la producción de videos hmong americanos revela son las miríadas de esfuerzos dirigidos a estabilizar los sitios asiáticos como lugares de continuidad cultural, no lugares de tránsito, sino de trascendencia fija para los hmong que buscan sus raíces. Podríamos denominar a la práctica de consumo de música y video producidos en el Asia como una de construcción del lugar, una suerte de construcción virtual o remota, la misma que nace de la actividad e imaginación translocales. Tal como han señalado los comentaristas del indigenismo, la construcción del lugar sobre el que se hacen las demandas de indigeneidad está también rutinariamente fundada en las alianzas translocales. Tal como Castree lo expresa: "La gente que reclama el título de 'indígena' ha [...] creado una 'identidad de resistencia indígena' que es declaradamente internacional en alcance. Está a la vez arraigada territorialmente [...] no obstante, es una primera instancia de la solidaridad translocal" (2004: 136). Pero lo que Castree describe es una circunstancia en la que los locales preocupados por su propio escenario natural aprovechan la fuerza de las organizaciones y discursos translocales

como una forma de perseguir sus objetivos. La versión hmong/miao de la construcción del lugar difiere en que es específicamente translocal, lo que Glick-Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1994) denominan "transmigrantes" que se involucran en remodelar, incluso delimitando, lo local, e imponen este significado de lugar a aquellos que habitan sitios asiáticos. Aquellos representados son descritos como relativamente inactivos a través de la acción de los translocales sobre ellos. Si bien podríamos decir, entonces, que el localismo y translocalismo son mutuamente constitutivos en este caso, como lo son en el caso de los movimientos indígenas, podemos identificar un modo distinto de interacción que podría ser más típico de las actividades de los diaspóricos que santifican las tierras que denominan hogar.

Se podría sostener que los activistas transnacionales por los pueblos indígenas ocupan su lugar en una larga lista de orientalistas, turistas exotizantes, preservadores de patrimonio, conservacionistas gubernamentales, y así por el estilo, quienes trafican imponiendo el "casillero tribal" sobre otros (Li 2000: 153). Los hmong americanos, con sus aparatos de representación, podrían ser vistos como no muy distintos de estos agentes históricos que afirman su propia modernidad al congelar a otros en tradiciones "altéricas". Es crucial, pues, que exploremos los datos concretos de la "huella" en la que los hmong/miao de la tierra de origen son ubicados a través de las actividades discursivas y productivas de los medios. Tal como Tania Li sugiere: "La agencia está implicada en la selección y combinación de elementos que forman una identidad indígena reconocible, y también en el proceso de construcción de conexiones" (2000: 157). En los medios translocales hmong/miao, ¿dónde yace esa agencia, y, si no indígena, qué identidad es labrada?

Lo que es notable acerca de las prácticas hmong/miao de la recuperación de la tierra de origen, es que ellas son acerca de conexiones internas y diferencias internas. Tal vez el término indígena no sea pertinente precisamente porque estas prácticas no se refieren a la articulación de la condición de ser nativo o de hacer reclamos a los estados o instituciones dominantes. Más bien, se refieren a la formación de una identidad internamente compleja. Tanto las prácticas sociales como los medios audiovisuales se basan en, y refuerzan, una disparidad, tanto económica como de género, entre las tierras natales y Occidente. Las tierras de origen, como veremos, son construidas como empobrecidas, dependientes y femeninas. Aquellos actores, en su mayoría varones, que atraviesan espacios transnacionales, son masculinizados por su poder económico y, a su vez, por su acceso sexual. Tales políticas culturales mutuamente destructivas, si bien densamente imbricadas con una nostalgia por las tierras natales perdidas, no se interconectan de manera particular con la política de la indigeneidad que se refiere más a la minorización frente a otros étnicos.

Leyendo los videos sobre la tierra natal

Tal como he señalado, los videos hmong americanos relacionados con la tierra natal comprenden diferentes géneros. La distinción más notable es aquella entre los videos que retratan al Asia intacta y aquellos que retratan los sitios hmong visitados por quienes retornan. Permítaseme primero abordar los retratos de Asia tal como funcionan para evocar el pasado hmong. En estos textos, el sujeto hmong diaspórico se centra, como el ojo cinematográfico, en tiempos pasados; en efecto, para los sujetos migrantes, existe una forma en la que Asia es literalmente el pasado de sus vidas anteriores, para muchos el sitio donde llegaron a la mayoría de edad. La juventud como un objeto de memoria nostálgica es gran parte de lo que alimenta el deseo de videos que viajan atrás en el tiempo. Pero también hay un mapeo geopolítico implícito en estas evocaciones, uno que es reforzado mediante una imaginería generizada y que posiciona a los hmong en Occidente como los más avanzados entre la sociedad hmong global. A continuación se presentan algunos de estos géneros típicos.

Documentales sobre la tierra natal

Los videos documentales han sido realizados teniendo en cuenta a todos los países donde residen los hmong —China, Vietnam, Laos, Tailandia y Burma. Usualmente ellos presentan al director como un guía, el mismo que narra las imágenes interpretándolas de tal manera que les permita a los espectadores reflexionar sobre su lugar de procedencia. Tomas desde aeroplanos u ómnibus veloces, las características de la tierra —el arco de montañas, la exhuberancia de jardines y campos, arroyos borboteantes, campesinos con animales de tiro—, son obligadas como también lo son los festivales o eventos culturales que presentan cantos y danzas. Usualmente, se hace hincapié en los rudimentos de la vida, poniendo énfasis —tácita o explícitamente— en lo que ha llegado a ser la marcada diferencia entre las duras vidas aldeanas en Asia y las comodidades urbanas —como el agua entubada y el transporte vehicular. En ocasiones, los pueblos y las ciudades asiáticas relevantes, como Vientiane o Kunming, serán también retratados. Si bien el espectador sabe que estas imágenes provienen del presente, la narración con frecuencia adopta un tono "de aquí es de donde venimos". Canciones alambicadas, ya sea en el estilo tradicional kwv txhiaj o en el nostálgico pop ligero de Asia, realzan el impacto emocional de lo visual.

Entre los documentalistas de Asia, Su Thao, uno de los primeros en hacer videos comerciales hmong, es quizá el más conocido. Sus videos cubren todos los países listados antes, y fue él el primero entre los emigrantes hmong que documentó Vietnam y Burma. Cada video presenta un profuso

collage de hmong ataviados, a menudo con Thao entremezclado entre ellos. Los contenidos trasmiten este mundo de ensueño prometido de viaje de retorno a la matriz cultural. Todos somos capaces de ver a través de la mirada panóptica de Thao, y nos encontramos con aldeanos a todo lo largo de la ruta en la que se suceden las entrevistas preparadas por él y en la que les pide a sus entrevistados que se identifiquen, que identifiquen a su clan, a su aldea y al evento, en caso este sea relevante. Un rasgo característico del trabajo de Thao es la dimensión fuertemente generizada del encuentro: una mirada masculina se dirige hacia la belleza feminizada de Asia (con frecuencia a través de tomas de aproximación de rostros desprevenidos de mujeres jóvenes), y luego concretiza la fantasía bajo la forma de coquetas entrevistas a mujeres acerca de su estado civil y sus afiliaciones de clan. Tal como he sostenido en otro lugar (Schein 1999, 2004), los audiovisuales son intrínsecos al cultivo y actualización del deseo por mujeres de la tierra natal como amantes o esposas, un deseo que también, a su vez, impulsa la transnacionalidad hmong. Tales documentales son el ejemplo más explícito de esto.

Otra forma de documentar el pasado es volviendo a los sitios específicos de la historia de refugio hmong, específicamente, Long Tieng, la base aérea de la CIA en las montañas Lao, donde tantos refugiados hmong trabajaron o pasaron su niñez; o Ban Vinai, el principal campo de refugiados hmong. Hoy estos sitios no son sino escombros acumulados, pero la cámara retornante panea afectuosamente sobre cada detalle, viendo pasar la decadencia para volver a evocar los pasados vividos en estas locaciones.

En la línea documental también se han desarrollado ciertos géneros más especializados. Siempre han sido populares las grabaciones de kwv txhiaj reales cantando, así como de cantantes con atuendos especiales, ya sea en tomas preparadas para la cámara o en el contexto de festivales asiáticos. Una técnica de edición original enriquece los contenidos de las canciones con recortes visuales de escenas de las zonas rurales —montañas, campos, vida aldeana. Más recientemente, han aparecido en el mercado documentales de peleas de toros, un pasatiempo favorito de los hmong/miao en la China y en el Sudeste Asiático. Incluso más reciente es el nuevo género de videos sobre cacerías que llevan al espectador a las profundidades de la selva de Laos o Tailandia en verdaderos viajes de caza para acechar a las aves o pequeños animales que las audiencias recuerdan como su presa especial en tiempos pasados.

Relatos históricos

Otros documentalistas han emprendido la tarea de representar imágenes menos intemporales del pasado hmong y favorecen los relatos concretos de las historias hmong específicas acerca de la migración, la guerra y el

desplazamiento. Estas cintas usualmente se apoyan en grabaciones de archivo que han sido transmitidas desde la guerra, o que son obtenidas mediante solicitudes sobre la base de la Ley de Libertad de Información. Yuepheng Xiong, quien estudió historia a nivel graduado y que ahora administra la única librería hmong en Estados Unidos, es tal vez mejor conocido por este género. En *Royal Lao Armed Forces* (1998), por ejemplo, vemos una película en blanco y negro de 85 minutos de duración, narrada en Lao, que muestra a los soldados en entrenamiento y uniforme, aprendiendo maniobras, marchando, saltando paredes, trepando cuerdas, cayendo en paracaídas, entrenando con múltiples armas, cargando cañones, siendo revisados por oficiales condecorados, participando en cualquier cantidad de ceremonias oficiales.

La película más vendida de Xiong es, sin embargo, la de un viaje a la China en busca de las raíces (*Taug Txoj Lw Ntshav: Keeb Kwm Hmoob Suav Teb*, "Siguiendo la huella de la sangre: la historia hmong en la China", 2000), que traza la supuesta trayectoria de migración de los miao hacia el sur a través de la China hasta sus actuales ubicaciones en el Sudoeste. En esta tercera parte no se usa una grabación de archivos, sino más bien grabaciones propias de Xiong en la China hechas con la ayuda de un equipo miao. Una de las razones de la popularidad de la cinta es que confiere una genealogía más profunda a los hmong del Sudeste Asiático, una que sugiere un tiempo previo a las oleadas de desplazamiento. La inspiradora narración de Xiong sazona la mayor parte de la filmación, comenzando con las siguientes líneas iniciales: "Hola. Yo soy Yuepheng Xiong. Ha habido tiempos en los que me preguntaba quién era yo realmente. Yo soy hmong, pero ¿qué es ser hmong? ¿Y quiénes son hmong? ¿Tenemos una historia como la tienen otros pueblos?". Además de visitar varios sitios claves de la migración miao en la China, Xiong lleva al espectador a Zhuolu, a 75 millas al noroeste de Beijing, un sitio muy loado como el lugar de origen del pueblo miao, y donde una estatua de Chiyou, que se presume es el progenitor hmong original, regularmente es adorada en los peregrinajes de los retornantes hmong. Él describe el conflicto entre los habitantes originales de esta región —Chiyou, el supuesto ancestro de los miao, y Huangdi, el emperador chino. Describe las superiores defensas del pueblo miao, la forma en que logró vencer en nueve oportunidades antes de ser derrotado. "Debido a estas guerras —se lamenta él—, los hmong fueron obligados a vivir en las montañas. Dejaron atrás sus vidas prósperas y tuvieron que resignarse al atraso". Aquí el video prosigue con el relato permanente acerca de la pérdida de la tierra y del Imperio hmong, lo que lo lleva a explicar el atraso actual. En el proceso, presenta las graves pérdidas sufridas en la era de Vietnam, seguidas por miles de tragedias similares.

Narraciones populares y otros relatos de todos los tiempos

En estos últimos años están creciendo en popularidad las recreaciones dramáticas de antiguas narraciones populares hmong/miao, a las que se les han incorporado efectos especiales. Los niños y ancianos son los más aficionados a este género, que presenta profusamente fantasmas, espíritus y animales. El género de narraciones populares transcurre en la intemporalidad, con los actores ataviados con sus vestidos hmong tradicionales y cariñosamente ubicados en los imponderables de la vida aldeana de ningún lugar en especial. Los personajes tipo —un niño huérfano, una hijastra bien intencionada, una segunda esposa malvada— pueblan los libretos, los mismos que a menudo son fieles a narraciones específicas que han sido transmitidas durante generaciones.

Estas narraciones populares actuales están asociadas con dramas que toman forma en la vida aldeana de los mayores, especialmente novelas románticas y cuentos acerca de conflictos familiares y de género. El género de la “segunda esposa” se ha vuelto popular a medida que los hmong americanos reflexionan sobre una tradición de poliginia que culmina técnicamente con el arribo a Estados Unidos, pero que persiste de facto cuando los hmong americanos casados buscan relaciones transnacionales. En estos relatos de intriga familiar abundan los rasgos cómicos que con frecuencia se basan en tropos de la antigua tradición sobre personas mayores venerables —tropos tales como el de los posibles amantes que terminan separados por la riqueza y la pobreza, la primera esposa permanentemente perseguida por una intransigente segunda esposa, el hijo separado de sus padres por un cruel segundo matrimonio.

Otra forma de drama nostálgico que cuenta con una popularidad abrumadora es el de las películas de suspenso sobre la base de las artes marciales. Si bien algunos productores han ganado bastante dinero mediante la compra de derechos de exhibición de películas chinas, de Hong Kong y otros actores de artes marciales, y las han doblado a la lengua hmong, unos cuantos han probado suerte con dramas actuados por actores hmong que son entusiastas seguidores de estas artes. Estas cintas generalmente copian los temas del género chino clásico, con añadidos de trozos que enfatizan lo hmong en exceso.

Todos estos géneros de las cintas de dramas son generalmente bastante didácticos, y dan lecciones de moral acerca del buen parentesco, el honor y la conducta personal. Pero mi trabajo con las audiencias señala que no son los mensajes acerca de los caprichos de la vida social per se los que atan a los espectadores a la pantalla tan fielmente. Más bien, es la desaparición del tiempo y del cambio la que los convierte en un bálsamo para las lesiones del desplazamiento perpetuo. Aun cuando esto implique

vestir a los actuales hmong asiáticos con atuendos tradicionales —faldas plisadas de batik, por ejemplo, en vez de los pareos que han sido adoptados por la mayoría de hmong en Tailandia—, o conlleve mostrarlos labrando los campos en trajes de fiesta, o signifique asegurar que los actores hablen en la "vieja lengua hmong" especificada en las escrituras, los directores se afanan por presentar estas "anheladas imágenes colectivas" (Watts 1999) a su voraz audiencia. Tal como lo expresa el antropólogo hmong Gary Y. Lee, "para los hmong en la diáspora, estas imágenes de video podrían ser más reales que la realidad de sus monótonos y pesados entornos, con frecuencia están desprovistos de prácticas culturales y autorrepresentaciones familiares" (2004: 16). Aquí percibimos con claridad la conceptualización activa de un pasado que se convierte en "moneda corriente" en el negocio de los videos hmong. De manera comparable a las ONG internacionales que deben construir evocaciones seductoras de las vidas tradicionales de los pueblos indígenas para conseguir fondos, los directores hmong se afanan por darle autenticidad a sus imágenes para así optimizar sus ventas al máximo en el mercado del entretenimiento.

Lis Txais y el género inspirante

De manera parecida a la plétora de medios audiovisulaes *new age* que atiborran el mercado predominante con motivos y recreaciones de la sabiduría de los pueblos indígenas, una serie de videos que muestran a la figura de culto Lis Txais lanza mensajes de unidad y valores tradicionales a los dislocados hmong que luchan por hallar un sentido en las alienantes vidas urbanas americanas. Lis Txais ha sido un gurú autoproclamado desde los días del campo de refugiados de Ban Vinai, cuando construyó un templo y predicó una nueva religión hmong. Tras concluir la era del campo, Lis empezó a residir en un área hmong ubicada en un remoto rincón de las montañas Thai. Desde ahí él ha grabado cintas de audio que han sido ampliamente distribuidas a través de los océanos que instruyen a los emigrantes sobre cómo seguir siendo hmong en un mundo amenazante. Hace unos cuantos años, a un pariente en Wisconsin se le ocurrió la idea de preservar sus enseñanzas en video. El resultado fue una serie de videos que muestran a Lis ataviado en varios tipos de atuendos étnicos u occidentales mientras participa en actividades tales como deambular por las montañas, recoger frutas pequeñas, tocar la flauta, tocar el *qeej* (flauta de bambú), soplar hojas o cantar en una variedad de estilos acerca de lo que significa ser hmong y la importancia de amarse entre sí a través de todo el mundo. En una de las secuencias más sorprendentes, aparece en un campo de variopintas amapolas, presenta sus variedades, luego lleva al observador a través de una clase de cómo enseñar a cultivar la flor y cosechar opio. Los videos funcionan

como sermones, agrupando fragmentos de la tradición para amoldar enseñanzas para el futuro. “Nunca olvides”, es el mensaje general.

Pruebas de transnacionalidad

Logran también una mayor audiencia los videos que tratan sobre las nuevas tribulaciones de las relaciones agudamente asimétricas en las diásporas. Los públicos hmong americanos no solo desean las imágenes congeladas que evocan la memoria, sino también un medio para trabajar los traumas precipitados por la separación geopolítica. Estos relatos permanecen en forma marcada en las luchas de género, destacando la dura vigencia de que la asimetría de género también estructura mucho del intercambio transnacional entre los hmong que están en Occidente y aquellos que permanecen en Asia. También operan de forma didáctica, advirtiendo a los enamoradizos hmong americanos de los peligros del exceso en el extranjero.

En *Mob Niam Yau* (*Sick for a second wife* [2000]), un mujeriego calculador de mediana edad se hace el enfermo para lograr que su esposa consulte a un chamán a quien él le ha pagado en forma secreta para que le diagnostique que necesita una segunda esposa. Se va a Tailandia para cortejar a una bella joven, quien lo tienta a vivir con sus padres y a trabajar en las parcelas de la familia. En complicidad con su novio local, ella prepara un secuestro en el cual el novio y su pandilla capturan a mano armada al infortunado hmong americano, se burlan de él y llaman a su esposa americana para que pague el rescate. Ella lo paga cumplidamente, y él regresa, reprendido, a Estados Unidos. Una podría resumir el mensaje moral como: si tú manoseas a la tierra de origen, ella te manoseará a ti.

Lugares mercantilizados y nostalgia translocal

A juzgar por las apariencias, la diáspora hmong parece bastante divergente de aquellos movimientos sociales que se organizan alrededor de la noción de lazos y derechos indígenas a la tierra. En cierta forma, sus siglos de dispersión geográfica atenúan la visión de los hmong y otros diaspóricos como contrapunto a aquellas colectividades cuyas demandas de identidad se basan en el desarraigo. Sin embargo, lo que destaca en una lectura de los medios audiovisuales de los hmong es que los discursos tanto de la nostalgia diaspórica como de la defensa de la preservación de los modos de vida indígena no están tan distantes. Como Clifford ha sugerido, “Nos hemos quedado con un espectro de apegos a la tierra y al lugar —tradiciones elocuentes, antiguas y nuevas, de la morada y el desplazamiento indígenas” (2001: 477).

Juntos, los discursos indígenas y diaspóricos podrían formar parte de un malestar a escala mundial, el mismo que instiga a quienes tienen medios de representación a ofrecer recuperaciones de lo tradicional, lo intocado y lo imperecedero, junto con fábulas que advierten acerca de una excesiva relación con el exterior. Por supuesto, estos discursos tienen dimensiones materiales mensurables. En el caso de los medios audiovisuales diaspóricos, ellos abarcan mercancías mediáticas que se venden en Occidente; en el caso de los movimientos indígenas, ellos son en gran medida los que generan en parte el flujo de fondos de donantes. En tanto tales, podemos ver tanto los discursos retrógrados, así como las prácticas materiales que estos implican, como índices de una lógica mercantil predominante que obliga a que la indigeneidad y la tradición se orienten al mercado, o inclusive a que den cuenta de la visibilidad de la indigeneidad/tradición a través del funcionamiento de las fuerzas del mercado. Watts nos recuerda que: "Los marcadores de la identidad pueden convertirse en mercancías de un modo que las historias de pueblos interrelacionados devienen espacializadas en territorios delimitados" (1999: 88). Al pensar la contingencia del surgimiento de la identificación indígena, podríamos plantear preguntas como "¿quién saca provecho?"; y "¿cómo y bajo qué circunstancias las formaciones económicas neoliberales se apoyan en ciertas estrategias de la indigeneidad?". Nuevamente, una de las formas en las que la actividad hmong/miao en sus sitios de origen diverge de las luchas indígenas, es que, si bien son convocadas en gran medida por las formaciones económicas neoliberales, sus economías son internas. Las ganancias se extraen a partir de la producción de bienes y su venta dentro de la comunidad hmong/miao, lo que da cuenta quizás de por qué no se aplicaría la retórica "indígena".

Esto plantea la cuestión del estatus de minoría y su menoscabo concomitante. Sin importar cómo los pueblos indígenas y diaspóricos labren sus identidades, lo hacen consistentemente fuera o en los márgenes de los estados y etnicidades dominantes. Pero tal como De la Cadena (2000) enfatiza en su argumento sobre los "mestizos indígenas", estas exclusiones son siempre parciales, dialógicas e impugnadas. Los hmong americanos experimentan lo que ella denomina una "hibridez fractal" (2000: 318-319) similar a la de los indios que ella describe en el Perú, quienes pertenecen a la sociedad dominante y no obstante pertenecen a la suya; son similares en algunas formas, pero sin embargo son siempre "altéricas". La participación hmong en la americaneidad es alcanzada, en parte, esgrimiendo medios audiovisuales de representación y orientalizando a sus contrapartes asiáticas; esta práctica es, a su vez, la que fractura internamente lo "hmong/miao" en sectores geopolíticos. Y no obstante, la nostalgia que impulsa estos actos es al mismo tiempo una de identificación, nacida en parte del racismo y la discriminación que congrega a los hmong/miao en una experiencia común

a través del tiempo y el espacio. Es aquí donde podemos percibir de mejor manera la interdependencia de la translocalidad y la construcción del lugar, porque los lugares fuertemente marcados de la autenticidad hmong/miao se revelan como siendo artefactos de procesos transnacionales, al igual que la formación de las identidades indígenas está "basada en redes internacionales" (Niezen 2000: 120). Sin embargo, estas transnacionalidades son conjugadas de manera diferente, porque mientras las movilizaciones de lo indígena despliegan el término para hablar de legitimidad ante los otros dominantes, los productores de audiovisuales hmong/miao ignoran a esos otros, desplegando sus voces, en cambio, para dedicarse a nombrar a sus coétnicos menos poderosos, feminizados, que habitan en las tierras ancestrales como parte de su propio proceso diaspórico.

Bibliografía

Beteille, Andre

1998 "The idea of indigenous people". En *Current Anthropology* 39 (2): 187-191.

Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant

2001 "New liberal speak: notes on the new planetary vulgate". En *Radical Philosophy* 105 (enero-febrero): 2-5.

Burchell, Graham

1996 "Liberal government and the techniques of the self". En Barry, Andrew, Thomas Osborne y Nikolas Rose, eds., *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: University of Chicago Press.

Castree, Noel

2004 "Differential geographies: place, indigenous rights and 'local' resources". En *Political Geography* 23: 133-167.

Clifford, James

2001 "Indigenous articulations". En *Contemporary Pacific* 13 (2): 468-490.

Cobo, José Martínez

1986 *The study of the problem of discrimination against indigenous populations*, vols. 1-5, United Nations Document /CN.4/Sub.2/1986/7/Add. 4. Ginebra: United Nations.

De la Cadena, Marisol

2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press (en castellano: *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004).

GLICK-SCHILLER, Nina, Linda BASCH y Cristina BLANC-SZANTON
1994 "Transnational projects: a new perspective". En Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton, eds., *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*. Langhorn, PA: Gordon and Breach Science Publishers.

HEELAS, Paul y Paul MORRIS
1992 *The values of the enterprise culture: the moral debate*. Londres: Routledge.

LEE, Gary Y.
2004 "Dreaming across the Oceans: globalisation and cultural reinvention in the Hmong diaspora". Documento presentado en un taller en The Australian National University, 20-21 de noviembre.

LEUTHOLD, Steven
1998 *Indigenous aesthetics: native art, media and identity*. Austin: University of Texas Press.

LI, Tania Murray
2000 "Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.

MASSEY, Doreen
1999 "Spaces of politics". En Massey, Doreen, John Allen y Philip Sarre, eds., *Human geography today*. Cambridge: Polity Press.

MASSEY, Doreen, John ALLEN y Philip SARRE, eds.
1999 *Human geography today*. Cambridge: Polity Press.

MOUA, Wameng
2004 "Hunters speak out to DNR directors: 'Stop the racism!'". En *Hmong Today* 1 (26): 7.

NIEZEN, Ronald
2000 "Recognizing indigenism: Canadian unity and the international movement of indigenous peoples". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 119-148.

ORECKLIN, Michelle
2004 "Massacre in the woods; why did a man open fire on a group of hunters? He says it was about race, but a survivor disagrees". En *Time Magazine*, diciembre 6: 37.

SCHEIN, Louisa
1999 "Diaspora politics, homeland erotics and the materializing of memory". En *Positions: East Asia Cultures Critique* 7 (3): 697-729.

2000 *Minority rules: the Miao and the feminine in China's cultural politics*. Durham, NC: Duke University Press.

2004 "Homeland beauty: transnational longing and Hmong American video". En *Journal of Asian Studies* 63 (2): 433-463.

SCHEIN, Louisa y Va-Megn THOJ
s/f "Occult racism: masking race in the Hmong hunter incident a dialogue between anthropologist Louisa Schein and filmmaker Va-Megn Thoj". Manuscrito.

TAPP, Nicholas
1989 *Sovereignty and rebellion: the white Hmong of Northern Thailand*. Singapur: Oxford University Press.

WATTS, Michael John
1999 "Collective wish images: geographical imaginaries and the crisis of national development". En Massey, Doreen, John Allen y Philip Sarre, eds., *Human geography today*. Cambridge: Polity Press.

XIONG, Gaoib
2004 "Hunting tragedy opens up questions of: race, class, sanity, competence and tradition". En *Hmong Times* 7 (23): 1-2.

Videografía

MOB NIAM Yau
2000 *Sick for a second wife*, VHS. Dirigido por Su Thao. Fresno, CA: S. T. Universal Video.

TAUG TXOJ Lw Ntshav
2000 *Keeb Kwm Hmoob Nyob Suav Teb* ("Following the trail of blood: Hmong history in China"), VHS. Dirigido por Yuepheng Xiong. St. Paul, MN: Hmong ABC Publications.

XIONG, Yuepheng, director
1998 *Royal Lao Armed Forces*, VHS. ST. Paul, MN: Hmong ABC Publications.

Capítulo 9

LA INDIGENEIDAD BOLIVIANA EN EL JAPÓN: la performance de la música folclorizada

Michelle Bigenho[1]

Desde la década de 1960 y hasta los años 1990, lo que en el Japón se denominaba "folclor" (*fokuroa*) —"música andina" en otros contextos mundiales— experimentó un auge en todo el mundo, especialmente en Europa y en el propio Japón. Los músicos que formaron parte fundamental de este auge, ahora hablan de públicos que están saturados y se lamentan de que su música sea escuchada en los metros de cualquier gran ciudad a un precio muy bajo; tal como lo expresó un intérprete que toca música irlandesa en Tokio, la música andina se ha convertido en "la comida china de la música étnica". Pero el auge de la música andina en el Japón tuvo características particulares, en la medida que los aficionados japoneses a esta música se convirtieron en algo más que en oyentes pasivos y comenzaron a aprender a tocar los instrumentos que los atrajo a esta música. El charango (pequeño instrumento que se toca rasgando las cuerdas), la quena (flauta con muescas) y la zampoña (flauta pan) evocan en los japoneses imágenes de un lejano mundo indígena, un mundo de unos otros no occidentales con los que los japoneses perciben que comparten una otredad no occidental. En este capítulo analizo las performances del folclor boliviano en el Japón, y me baso en los puntos de vista de los artistas —los de los músicos japoneses y bolivianos— para examinar el imaginario contemporáneo de la "música andina" en el Japón y el lugar del indigenismo en estas articulaciones interculturales.

Si bien este capítulo tiene su origen en el mundo de la música, su perspectiva hace referencia a cuestiones más amplias acerca de la forma en la

1. Hampshire College.

que las representaciones de la cultura indígena se han introducido en la circulación mundial y, más concretamente, sobre la forma en la que estas representaciones han ingresado a los mercados de un mundo no occidental. En diversos ámbitos circulan ideas positivas sobre los pueblos indígenas (Naciones Unidas, organizaciones no gubernamentales, turistas, etc.), las que retornan a los grupos indígenas locales (Clifford 2001: 472), creando a menudo el imposible "indio hiperreal" como el sujeto-Buen-Salvaje perfecto y álter ego de todas las características negativas del sujeto occidental moderno (Ramos 1998). A pesar de que el uso que hacen los pueblos indígenas de estas representaciones no debe considerarse en términos puramente instrumentales (Graham 2005), los pueblos indígenas adoptan y manipulan las representaciones occidentales de la indigeneidad para articularse con los mercados turísticos (véase Zorn 2005) y para hacer demandas ante las entidades locales, regionales y estatales (véase Turner 1991). Como una manera de ir más allá del enigma del esencialismo indígena o del constructivismo indígena, y para lidiar tanto con el arraigo asociado con la indigeneidad como con el desarraigo de la experiencia de la diáspora, James Clifford aborda estas circulaciones como "articulaciones indígenas" (2001; en este volumen). Pero ¿qué pasa con las redes que sostienen tantos buenos sentimientos sobre los pueblos indígenas y los temas indígenas? Centrándose en las representaciones de la indigeneidad, este capítulo aborda la forma en la que los músicos bolivianos renegocian las expectativas japonesas de la performance indígena, y la forma en la que los músicos japoneses que se involucran en estas tradiciones pueden moverse más allá de los estereotipos que conocen acerca de la música boliviana, al mismo tiempo que todavía identifican en la indigeneidad una nostalgia de lo que ellos perciben se ha perdido con la modernidad japonesa.

Al abordar esta circulación de ideas, me parece útil el concepto de "voz indígena" de Anna Tsing —"las convenciones de estilo con las que se articulan las afirmaciones públicas de la identidad" y a través de las cuales los estilos, más que los hablantes, tienen el poder de persuasión (en este volumen). La diferencia aquí es que, en gran medida, no estoy escribiendo sobre los músicos que afirman su propia identidad indígena en relación con los "poderosos marcos de definición de la lucha indígena" mundial: soberanía, inclusión nacional y conservación ambiental (Tsing en este volumen). Más bien, este capítulo reflexiona acerca de las representaciones de la voz de los indígenas que llega a ser comercializada entre un público mundial. Si este volumen toma como punto de partida la idea de que el ser-indígena, como cualquier otra identidad, es relacional, articulada y "sin garantías" (véase De la Cadena y Starn en la introducción), entonces las identidades indígenas dependen en parte de la circulación de imágenes y sonidos de la indigeneidad, a menudo tal como son creados, modificados y sostenidos

por otros no indígenas. En este sentido, las etiquetas de la indigeneidad circulan como mercancías que son asumidas o forzadas a ser asumidas por aquellos que se autoidentifican como indígenas. En el mundo de la música y la danza, estas representaciones con frecuencia asumen formas folclorizadas. Por *folclorización* me refiero al proceso multiestratificado en base al cual los grupos conscientemente crean coreografías, componen y realizan performances para sí y para otros de aquello que quieren representar como diferente acerca de su identidad (local, regional y nacional), y cómo esta performance es también filtrada a través de un conjunto de expectativas del público acerca del *otro*. El debatido punto intermedio en la folclorización de la indigeneidad se da entre los deseos de los ejecutantes, las expectativas del público y los diferentes significados que adquieren las performances del folclor a medida que se mueven en los contextos internacional, nacional y local.

A través de la folclorización, las representaciones musicales bolivianas de la voz indígena han llegado a representar lo nacional en un país donde perduran paralelamente los poderosos marcos de la lucha indígena. Las estadísticas censales de Bolivia en 1992 referidas a las lenguas indígenas dan cuenta de una mayoría indígena, con el quechua y el aymara que son hablados en el altiplano, y otras 30 lenguas indígenas diferentes que son habladas por más de 33 grupos étnicos diferentes en las tierras bajas orientales de Bolivia (Albó 1999). Comparando los datos censales del 2001, en los que el 63 por ciento de la población declaró tener una identidad indígena y solo el 49,4 por ciento declaró hablar una lengua indígena, Andrew Canessa sugiere que en Bolivia el lenguaje es un marcador inadecuado de la identidad indígena (2006). En cualquier caso, sería un error tratar esta mayoría estadística como un bloque unificado; en algunos casos, las diferencias entre la indigeneidad de las tierras altas y de las tierras bajas han sido manipuladas por las políticas del Estado boliviano (Gustafson 2002). Sin embargo, los recientes movimientos sociales, descritos todos en diversos grados como "indígenas", han convergido para producir impactos significativos en torno a cuestiones como el control sobre los recursos gasíferos y la producción de coca.

La historización de la voz indígena en Bolivia debe tener en cuenta la administración colonial española que mantuvo a los "españoles" y a los "indios" como repúblicas separadas, así como la memoria popular de los levantamientos del siglo XVIII en contra de este gobierno colonial. En 1781 un indígena aymara, Tupac Katari, encabezó una insurrección que cercó la ciudad de La Paz durante tres meses. La rebelión de Tupac Katari, junto con otras rebeliones de la misma época, propusieron proyectos alternativos que plantearon un retorno al gobierno indígena (véase Thomson 2002). Si bien Tupac Katari fue ejecutado públicamente por tropas enviadas desde Buenos Aires, subsistió en la memoria colectiva de los aymaras bolivianos.

En la década de 1970, surgió una política indígena radical en torno a la experiencia de los intelectuales aymaras en la ciudad de La Paz, teniendo como base un sindicato campesino que interpretaba la historia de Bolivia a partir de "la teoría de los dos ojos": la explotación como clase y la explotación como grupos étnicos o grupos raciales diferentes (Rivera Cusicanqui 2003b; Sanjinés 2002). Estos movimientos tomaron su nombre a partir del héroe de 1781, y un katarista, Felipe Quispe (El Mallku), se constituye en una figura prominente en estas articulaciones indígenas bolivianas contemporáneas. Quispe hace declaraciones que prestan oídos a la condición aymara originaria y recuerda los levantamientos de 1780: "Los q'aras [blancos] que piensan con mentes extranjeras deben ser indianizados"; los indios necesitan "despensar" las formas mestizas (Sanjinés 2002: 52-53), y "Si ustedes descuartizaron a Tupaj Katari con cuatro caballos, pueden descuartizarme con cuatro tanques o cuatro aviones" (citado por Patzi Palco 2003: 221). El impulso político de Quispe, que adquiere forma en torno a cuestiones agrarias, a la problemática del agua y a las políticas de erradicación de la coca, se decanta en un partido político denominado Movimiento Indígena Pachakuti (MIP).

En Bolivia, la voz indígena también se encuentra conectada a la defensa de la hoja de coca, en la medida que durante siglos esta planta ha sido utilizada en los Andes en los ritos tradicionales y en los contextos de trabajo. Los actuales movimientos de los productores de coca se han forjado intensamente en contra de: (1) las políticas económicas neoliberales que en la década de 1980 llevaron al cierre de las minas y a la reubicación de los mineros en zonas cocaleras, y (2) las presiones por la erradicación de la producción de coca por parte de Estados Unidos, incluso en las zonas que habían sido designadas como zonas de producción y consumo "tradicionales" (véanse Léons y Sanabria 1997; Rivera Cusicanqui 2003a; Spedding 1997). Los cocaleros surgieron como un importante movimiento social que luchó para defender a los pequeños productores campesinos frente a la política nacional e internacional de penalización. Evo Morales surge como el líder de este movimiento, el cual adquiere una forma electoral como Movimiento al Socialismo (MAS) en el 2002.

La "agenda de octubre" del 2003 —expresada de manera dramática a través del derrocamiento popular del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada—, le dio un perfil alto al manejo de los recursos petroleros de Bolivia, a su demanda por una asamblea constituyente para reconstituir el Estado-nación boliviano y al especial proceso electoral del 2005 por el cual Evo Morales ganó la presidencia con un porcentaje de votación sin precedentes. Las raíces indígenas de Morales —algo que recientemente se ha tratado como un tema bastante elaborado— han sido fundamentales para enmarcar el momento en el que se considera que una mayoría indígena se

encuentra finalmente representada en el cargo más alto del país. Aunque se ha interpretado que la política de Morales fusiona múltiples intereses, incluyendo aquellos que se basan en la clase, la etnicidad indígena y los discursos antiglobalización (Canessa 2006; Postero 2005), la cobertura nacional e internacional de su triunfo y su toma de posesión pusieron énfasis abrumadoramente en su identidad indígena. La presencia internacional de Morales como un Presidente indígena puede marcar un cambio en la forma en la que se mueven las articulaciones indígenas locales bolivianas.

En mi curso sobre política indígena en América Latina, mis alumnos suelen llegar con un conocimiento general acerca de los zapatistas mexicanos y del subcomandante Marcos, el gran traductor cultural de este movimiento. Los agudos escritos de Marcos (1995) han hecho mucho para conectar los mundos del turismo con este movimiento social mexicano que porta un rostro claramente indígena. Los turistas pueden disfrutar de las conexiones indígenas de este movimiento y adecuar su imagen para representar lo exótico (Martin 2004: 119), pero incluso los más escépticos (véase Gómez-Peña 2000) han llegado a ver resultados positivos en el turismo inspirado en los zapatistas. Sin embargo, antes de la victoria electoral de Morales en el 2005, mis estudiantes llegaban generalmente sin conocer a Morales o a Quispe, como representantes internacionales del indigenismo boliviano, y el turismo a Bolivia no ha incluido movimientos de solidaridad con los kataristas o cocaleros. No obstante, la mayoría de mis estudiantes han escuchado a una banda de músicos andina vestida con ponchos tocando en las calles o en un metro de algún contexto urbano y cosmopolita. Este capítulo explora esta otra circulación de la indigeneidad, una que parece bastante desconectada de la apremiante política indígena del contexto boliviano contemporáneo y que a menudo es desestimada como una mera mercantilización de lo exótico.

En el contexto japonés, la indigeneidad se convierte en un punto de identificación entre los músicos bolivianos —que por lo general no se identifican como indígenas— y los japoneses admiradores de estas tradiciones "andinas". Antes que desestimar esas prácticas de representación simplemente como ventrilocuismo indígena, quiero pensarlas como folclorización —como un género de voz indígena que da forma a impresiones globales del indigenismo boliviano y que pueden haber funcionado, hasta hace poco, para excluir de la circulación internacional a otros estilos bolivianos de la voz indígena. En primer lugar, abordo la folclorización de las expresiones indígenas como un proyecto nacional y detallo cómo llegó al Japón la música boliviana a través de nuevas valoraciones de expresiones indígenas y "andinas" imaginarias. En segundo lugar, me refiero a las formas en las que las representaciones de la indigeneidad boliviana han cambiado en Bolivia y a la medida en la que estas transformaciones han llegado a los escenarios

japoneses. Por último, reflexiono sobre el trabajo simbólico de las identificaciones japonesas con esta indigeneidad folclorizada, las que se mantienen tan desarticuladas de las apremiantes demandas de los movimientos sociales indígenas de la Bolivia actual.

La folclorización nacional a través de las giras mundiales

Si bien los músicos folclóricos japoneses hoy pueden hablar del lugar central que ocupa la música boliviana en las tradiciones andinas, también señalan con frecuencia que sus propios intereses en esta música cobraron vida escuchando la versión de "El cóndor pasa" de Paul Simon y Art Garfunkel. Así como el tango argentino tuvo que pasar por metrópolis europeas y de Estados Unidos en su camino hacia el mercado japonés (Savigliano 1995), la música boliviana que se convirtió en folclor en el Japón tuvo que pasar por metrópolis que estaban muy distantes de las fuentes imaginarias de esta música. Estos cambios "esquizofónicos" (Feld 1994, 1996) no solo tenían que ver con lograr que la música llegara ahí y con conseguir que un gran público mundial la escuchara. Se trataba de añadir un valor atribuido a las referencias culturales indígenas que llegaban, en parte, a través de un circuito enrevesado de asociaciones extranjeras.

"El cóndor pasa" es una composición del peruano Daniel Alomía Robles (1871-1942). Alomía Robles viajó ampliamente por el Perú, recogiendo el folclor de su país, estudió música clásica y vivió durante muchos años en Estados Unidos. Una puede considerar la composición de Alomía Robles como parte de las expresiones indigenistas de la época, como una música que se inspiró en las expresiones indígenas, elaborada sobre la base de ciertos principios de las formas musicales occidentales y que luego fue presentada como parte de las identidades regionales o nacionales.[2]

La folclorización de las expresiones indígenas a menudo se ha interpretado como un intento uniforme de ocultar la división jerárquica entre blancos e indios que ha marcado a las sociedades latinoamericanas desde la colonización. Sin estar en desacuerdo con esta interpretación general, quiero complejizar esta amplia historia. La leyenda de la folclorización se basa en interacciones internacionales que dieron forma a la "música nacional" boliviana y a la "música andina" a partir de inspiraciones indígenas. Desde la década de 1930, varias vocalistas mestizo-criollas (glosadas como

---

2. El indigenismo, en tanto política cultural, tomó diferentes caminos en los distintos contextos nacionales. Para detalles del contexto peruano, véase Marisol de la Cadena (2000), Zoila Mendoza (2004) y Deborah Poole (1997). Para detalles del contexto boliviano, véase Josefa Salmón (1997), Javier Sanjinés (2004) y Michelle Bigenho (2006a).

no indígenas o blancas) empezaron a dejar de lado los géneros populares "extranjeros" de la época (i.e, vals, tango y bolero), y asumieron el rol autoatribuido de pioneras del folclor, transformando en música boliviana sonidos que antes no eran del agrado de sus propias clases sociales, haciendo de las expresiones de la música india marginada la raíz de un núcleo patriótico mestizo-criollo (ver Bigenho 2005). Tras la Guerra del Chaco que tuvo lugar en la década de 1930, la revolución de 1952 no solo condujo a las expresiones indígenas marginadas hacia el centro de un proyecto cultural nacionalista, sino que también conllevó el sufragio universal, la educación universal, la abolición del sistema de hacienda (la reforma agraria de 1953), la nacionalización de las minas, la sindicalización de los campesinos, así como un discurso nacionalista del mestizaje (glosado como el discurso de una mezcla racial y cultural). Dentro de los partidos políticos de formación relativamente reciente, los marginados "indios" de carne y hueso fueron denominados "campesinos" (Albó 1987: 381), y el mundo simbólico de lo indígena sirvió para representar simbólicamente a la nación.

La folclorización nacional de las expresiones populares se hizo evidente en escenarios de revistas musicales como *Fantasía Boliviana* —una producción respaldada por el gobierno y organizada por el Instituto de Cine Boliviano en 1955. La producción presentó diferentes tradiciones de música y danza de Bolivia e hizo una gira por ciudades de Bolivia, así como por Asunción (Paraguay), Montevideo (Uruguay) y Buenos Aires (Argentina) (Cerruto Moravek 1996). Si bien las ideas de la revista *Fantasía Boliviana* le venían como anillo al dedo al proyecto mestizo revolucionario, sus 60 participantes provenían de diversos orígenes —mestizos-criollos, así como indígenas aymaras, y varios protagonistas claves de esta producción tenían vínculos culturales y artísticos con Buenos Aires, Argentina (Bigenho 2006a).

En la década de 1960, Simon y Garfunkel compartieron el escenario en París con el grupo Los Incas y fue ahí donde los cantantes escucharon por primera vez "El cóndor pasa" (véase Meisch 2002: 138). El dúo hizo un arreglo de la pieza, añadió su propia letra ("Preferiría ser un gorrión que un caracol"), y entregó la canción a un entusiasta público mundial. En el álbum de Simon y Garfunkel, Alomía Robles es acreditado como uno de los tres compositores de la música (junto con Paul Simon y Jorge Milchberg; 1972). En la posterior grabación del concierto *Live Rhymin* de Paul Simon (1974), en varias de las canciones se incorpora la conexión parisina de Simon, usando en ese entonces el nombre de "Urubamba", y él los presenta mencionando que este grupo lo introdujo en 1965 a la música sudamericana, y que el nombre de su grupo corresponde al nombre de un río que "discurre a través de la última ciudad inca de Machu Picchu, en el Perú". Una gran dosis de ambigüedad rodea estas prácticas esquizofónicas que

son a la vez criticadas como "imperialismo cultural" y "adecuación cultural", y elogiadas como "inspiración transcultural" o "préstamo" (Feld 1996: 14; Meisch 2002: 182). Desde el momento en que se presentó la canción de Simon y Garfunkel hasta hoy, "El cóndor pasa", en una variedad de interpretaciones, se ha convertido en la pieza que la mayoría de los extranjeros les solicitan a los músicos andinos en sus presentaciones. También es la pieza que a los bolivianos no les gusta tocar —por razones nacionalistas ("¡Ni siquiera es boliviana!") y porque está desgastada. En el Japón, "El cóndor pasa" casi siempre se incluye en los programas de las presentaciones de música boliviana, y la pieza es a menudo solicitada implícitamente como parte del contrato para viajar al Japón.

Casi al mismo tiempo que Simon y Garfunkel lograron su éxito, un suizo, Gilbert Favre (también conocido como "El Gringo Favre"), causaba sensación en Bolivia tocando la quena. Sería erróneo dar la impresión de que el nuevo valor que se le otorgó a las expresiones indígenas se alcanzó solo a través de asociaciones extranjeras. Si particularizo a Favre en mi argumento acerca de cómo la música andina se incorporó al mercado mundial, lo hago porque los músicos bolivianos, en muchas ocasiones, lo han hecho cuando se habla del auge de la música andina. Tal como me dijo un boliviano que vive en el Japón: "Cuando El Gringo [Favre] salió [...] fue algo revolucionario [...] ¡La quena estaba vestida con ropas de gala! ¡Un gringo la estaba tocando! De manera que la gente decía, 'Mira, si un gringo la puede tocar, nosotros también podemos'. Así era en esa época". Con este comentario, el músico se estaba refiriendo al racismo reinante en Bolivia, el cual continuaba desacreditando las "cosas indias" hasta que los extranjeros les dieron reputación a estos instrumentos y a estas nuevas expresiones. El Gringo Favre tocó quena con Los Jairas, un conjunto boliviano creado a mediados de los años 1960. Cuando Los Jairas aparecieron en la escena musical de Bolivia, se apoyaron en el proceso de folclorización de las expresiones musicales indígenas, desarrollando el virtuosismo de los instrumentos "andinos" icónicos como la quena, la zampoña y el charango, y, concretamente, conformando un pequeño conjunto que se ajustaba a la logística de los viajes y presentaciones internacionales. Los Jairas, en particular, darían forma al modelo de las "bandas panandinas" que se convertiría en omnipresente en el mercado mundial (Céspedes 1984). Los músicos de Los Jairas incluían a Ernesto Cavour, en el charango, a Gilbert Favre en la quena, a Edgar "Yayo" Joffre como vocalista y a Julio Godoy en la guitarra.[3] Los Jairas viajaron a Ginebra en 1969 y varios miembros se establecieron en Europa a medida que la

3. Alfredo Domínguez se uniría al grupo como guitarrista invitado.

música andina fue adquiriendo auge fuera de esta región.[4] Cavour fue la primera persona en salir del conjunto y volver a Bolivia y, eventualmente, desempeñar un papel clave en la popularización de la música andina en el Japón. Mientras que el folclor boliviano despegaba en Europa, los bolivianos en su país atravesaban varios regímenes militares que a menudo se enfrentaron con los sectores mineros populares. El pacto militar-campesino, iniciado con el gobierno de René Barrientos Ortuño a mediados de 1960, y que duró hasta principios de la década de 1980, fue diseñado para cooptar y controlar al sector agrícola y para enfrentar a los campesinos con los sectores populares urbanos y mineros. Salvo por los kataristas arriba mencionados, la política indígena de este período parecía más bien estar oculta dentro de la escena política, a medida que la política proseguía a través de las estructuras de la guerra fría de la organización de clase y el anticomunismo. Teniendo esto como telón de fondo político, los contactos entre los bolivianos y los japoneses surgieron en la Argentina, a partir de un intrincado circuito de músicos, sus diferentes producciones sonoras y fantasías particulares acerca de los instrumentos exóticos que se creía estaban conectados a un mundo indígena andino. Los músicos japoneses y bolivianos comentan acerca de la presencia inicial de Uña Ramos en el Japón, un instrumentista argentino que tocaba quena. Le siguieron Los Laikas y, a continuación, Cavour —músicos bolivianos que recibieron sus primeras invitaciones al Japón sobre la base de los méritos de su estilo de tocar en el contexto de auge del folclor argentino. En el decenio de 1980, los músicos bolivianos viajaban directamente desde su país al Japón y los músicos de folclor japonés llegaron a ver a Bolivia como el corazón de lo que se llama “música andina”.

Representando la indigeneidad boliviana en el Japón

Algunos de los músicos bolivianos que viajan al Japón se autoidentifican como indígenas y, para aquellos que lo hacen, su trabajo en el mundo musical los ha empujado hacia las ambigüedades de un mundo mestizo. Dicho esto, los músicos bolivianos a menudo describen apasionadamente un foco de autoidentificación con las representaciones de la música indígena; con frecuencia, estos relatos se refieren al descubrimiento del yo nacional cultural a medida que comienzan a representar musicalmente a “Bolivia” en un contexto extranjero (por ejemplo, Brasil, Argentina, Estados Unidos, Francia, Japón). Así como los hmong/miao estructuraron, fuera del hogar

4. Gilbert Favre murió en 1998, pero un grupo en Francia llamado Los Gringos realiza una celebración anual en su honor, donde se congregan muchos músicos que tuvieron contacto con El Gringo (comunicación personal de Zacarías Encinas, 2004).

y con una visión desde lejos, su condición de ser originarios a través de sus prácticas en los medios de comunicación (Schein en este volumen), varios músicos bolivianos descubrieron la parte indígena de su condición de ser bolivianos tocando música fuera de su territorio nacional. Por un lado, desde el decenio de 1960 hasta el de 1980, la indigeneidad fue denotada internacionalmente a través de los instrumentos utilizados en las bandas panandinas. Por otro lado, a partir de mediados de la década de 1970 y entrado el decenio de 1990, el imperativo de los músicos bolivianos en su país era llevar a cabo investigaciones en el campo, para estudiar la manera precisa en que se tocan los distintos instrumentos indígenas y así poder reproducir esa práctica en contextos urbanos.

En el país, la ejecución al estilo grupal de los instrumentos de viento indígenas serranos, se convirtió en uno de estos nuevos marcadores de ejecución de música indígena "auténtica". Entre 12 y 20 músicos tocan un solo tipo de instrumento, con variaciones únicamente en el tamaño y el registro de los instrumentos. Wara, la banda boliviana de rock, impulsó en gran medida esta tendencia cuando, en 1975, grabó interludios de ejecuciones indígenas grupales de sus propias composiciones de rock (1975). En Bolivia, la representación musical de la indigeneidad se ha visto marcada por este estilo de ejecución grupal, y estas prácticas facilitan formas a través de las cuales los jóvenes de La Paz, hijos e hijas de migrantes aymaras, expresan su identidad indígena urbana (Archondo 2000; Bigenho 2002: 109-113). Estas transformaciones en las representaciones musicales de la indigeneidad no ingresan tan rápido en el contexto japonés de ejecución. Cuando los músicos de Bolivia visitan hoy el Japón, sus presentaciones todavía se parecen a sus actuaciones solistas impulsadas por el modelo panandino, incluso en los casos en los que los músicos japoneses dentro de estas tradiciones musicales se han convertido en expertos en diferenciar la complejidad de los diferentes estilos de ejecución de la música boliviana. En esta sección, abordo las transformaciones de la indigeneidad que tienen lugar a medida que las bandas bolivianas se trasladan de su contexto de ejecución local a los escenarios japoneses. Para esto me baso en las entrevistas realizadas a músicos bolivianos que han recorrido el Japón, y me centraré en las actuaciones de Música de Maestros, el conjunto con el que realicé una gira en el 2002.

En el caso de Música de Maestros, la invitación para visitar el Japón llegó directamente al fundador y director del conjunto, Zacarías Encinas. La empresa japonesa deseaba originalmente contratar a Encinas como solista de quena con el acompañamiento de sus músicos. Encinas prefirió priorizar lo que para él ha sido su proyecto musical favorito, el conjunto Música de Maestros. En Bolivia, Música de Maestros por lo general incluye a más de 24 miembros: guitarras, mandolinas, bandoneón, cello, viola, violines, charango, quenas y zampoñas. Este conjunto se formó en la década de 1980

con la intención de grabar las obras de maestros compositores bolivianos. Conscientemente, su nombre hace referencia al concepto occidental clásico de "grandes compositores", pero el conjunto también amplía la idea de la condición individual de compositores inspirados a la de grupos indígenas al interior de Bolivia. Sus grabaciones iniciales pusieron énfasis en las composiciones musicales de la década de 1930, un período que se considera una época de oro para la música compuesta dentro de los géneros que conllevan asociaciones más mestizo-criollas que indígenas. Sin embargo, el conjunto también tiene en cuenta la música asociada a lo indígena, y sus grabaciones han hecho hincapié en una distribución geográfica que intenta representar musicalmente tanto la indigeneidad de la sierra como de las zonas bajas (véase Bigenho 2002: 121-135).

Solo cinco músicos bolivianos del conjunto viajan al Japón, una reducción significativa en el tamaño del grupo que despierta celos en Bolivia y también limita de manera importante su capacidad para ejecutar piezas en forma grupal. Música de Maestros también ha recorrido Francia, Alemania, Suiza y China. Si bien en muchos de estos otros viajes trataba más bien de "mostrar la música propia", las giras se organizaban en torno a festivales que buscaban "compartir la cultura propia" más que conseguir un contrato bien remunerado (Bigenho 2002: 84-95), aunque el trabajo musical en el Japón es, en general, uno de los trabajos mejor pagados para los músicos bolivianos. Los músicos que van al Japón con este grupo tienen relaciones laborales bastante flexibles e inestables en Bolivia: tocar en conciertos en los clubes nocturnos con varios conjuntos, enseñar música, hacer grabaciones y preparar nuevos repertorios. Las ganancias que logran en el Japón por su trabajo pueden cambiar de manera significativa la situación económica de los músicos en su lugar de origen, sacándolos de la precariedad permanente (véase Bigenho 2006b).

Bajo un formato de conjunto reducido, Música de Maestros viaja por Japón durante períodos de tres meses, bajo el auspicio de una pequeña empresa japonesa. La empresa organiza diferentes actividades culturales para escuelas y conciertos en teatros convencionales. En tres meses, Música de Maestros puede llegar a hacer entre 70 y 90 presentaciones, la mayoría de ellas en escuelas. La empresa paga los pasajes aéreos, se encarga de conseguir las visas, se hace cargo de todo el transporte y del pago de hoteles, y les paga viáticos diarios por concepto de alimentación y, al cierre de la gira, les entrega una suma fija por el trabajo realizado a lo largo de los tres meses.

El proceso para mi participación en estas giras tomó diez años. Fue en 1993 cuando por primera vez me involucré con Música de Maestros, mientras estuve viviendo por dos años en Bolivia, tiempo en el cual desarrollé mi tesis de investigación doctoral. Desde entonces he estado actuando y grabando con Música de Maestros en los viajes anuales que realicé a

Bolivia. Estando cercano un semestre sabático del que iba a disponer en el Hampshire College, el mismo que coincidió con una de estas giras, le solicité al director unirme a ellos, pagando mi propio pasaje y donando mis presentaciones para la gira. En otras palabras, yo no ocuparía el lugar de un músico boliviano remunerado. El director se sintió muy a gusto ante esta posibilidad, pero mi presencia en la gira tenía que ser aprobada por la empresa japonesa. El contacto inicial con la empresa se había establecido a través de un músico japonés, Koji Hishimoto, quien había vivido durante siete años en Bolivia, había trabajado como instrumentista principal de quena y zampoña, y había creado muchos de los arreglos musicales para Música de Maestros. Cuando Hishimoto regresó al Japón, obtuvo un empleo como guía y traductor de esta empresa japonesa de eventos culturales. Si bien la empresa auspiciaba eventos culturales tanto en el Japón como en el ámbito internacional, buena parte de su trabajo se centraba en la contratación de grupos culturales extranjeros para presentarlos en escenarios escolares. Invitó a grupos musicales y teatrales de China, Corea, México, Rusia, Noruega, Kenia y Australia. Según Hishimoto y otro empleado de la empresa, el gobierno recomienda que las escuelas auspicien al menos una de estas presentaciones culturales internacionales cada año.

Cuando Hishimoto comenzó a trabajar con la empresa, quiso presentarse en las giras con las bandas bolivianas. Dentro de Bolivia él ya había ganado notoriedad como uno de los mejores intérpretes de quena y de zampoña, pero tuvieron que pasar algunos años antes de que la empresa japonesa le permitiera desempeñar una función diferente a la de traductor cultural para que se uniera realmente a los bolivianos en el escenario. De manera similar, mi participación con la banda generó cierta controversia antes de mi llegada en el 2002. Detrás de esta controversia había algunas percepciones sobre la pureza, en la medida que la empresa japonesa tenía la preocupación de que la autenticidad de la banda boliviana se viera comprometida por mi presencia en el grupo. Al igual que la insistencia en la pureza cultural en el marco de otros nichos de mercados de la música del Japón (véase Hosokawa 2002: 298-303), la otredad cultural de la música boliviana se suponía que iba a verse afectada por cualquier persona o cosa que no fuera esencialmente boliviana. No sé cómo llegaron a tomar la decisión de aceptar mi presencia en la gira, pero lo hicieron, y me uní a los músicos bolivianos en Tokio en una calurosa noche de verano.

Nuestras actuaciones en esta gira siempre se iniciaban con las referencias indígenas altiplánicas que los japoneses había llegado a asociar con la música andina. "El cóndor pasa" era la primera pieza que tocábamos, y Hishimoto presentaba nuestra interpretación con un discurso explicativo acerca de América del Sur, la existencia de la cordillera de los Andes, así como la ubicación de Bolivia en la región. Durante toda la primera mitad de

nuestras actuaciones, vestíamos trajes que se asocian con los indígenas del altiplano —no trajes específicos de determinados pueblos, sino más bien faldas o pantalones blancos de uso generalizado, y coloridos cinturones tejidos, sombreros y bolsas. En Bolivia, los miembros de Música de Maestros no usaban este atuendo sino atuendos más mestizo-criollos conformados por pantalones negros, camisas blancas, chalecos negros y sombreros de paño. El conjunto tenía que mostrar el mundo altiplánico que los japoneses asociaban, no necesariamente con Bolivia, sino con "los Andes" en general. Las presentaciones mundiales de la música boliviana se hacían en virtud de este "reiterativo poder del discurso" que restringe las interpretaciones de los ejecutantes (Butler 1993: 2).

Si bien mostrar la indigeneidad altiplánica andina a través de "El cóndor pasa" les abrió las puertas a estos contratos de actuación japoneses, Música de Maestros no se quedó allí. Durante la segunda parte de la actuación, el conjunto presentaba música boliviana de origen africano de los mestizo-criollos, de los indígenas de las zonas bajas y de las asociaciones chaqueñas y, para esta parte del espectáculo, nos vestíamos con la indumentaria "cotidiana" mestiza criolla que siempre usábamos en nuestras presentaciones en Bolivia. Para la segunda parte de la actuación yo me cambiaba el atuendo de mujer que llevaba durante la primera mitad del programa por una ropa de hombre. La única otra mujer que iba en la gira se ponía el atuendo de los afrobolivianos y, a continuación, un traje de cholita paceña,[5] y, por último, se ponía una larga falda con mucho movimiento para cuando se ejecutaba música de la región del Chaco. Estos cambios de vestuario se realizaban especialmente para las actuaciones en el Japón y no formaban parte de nuestras presentaciones en Bolivia. Los cambios de vestuario en el Japón tenían que ver, por una parte, con la exhibición y el espectáculo; pero, por otra parte, también tenían que ver con el deseo constante de Encinas de mostrar al público mundial que la música boliviana va más allá de las omnipresentes bandas panandinas cuyos ponchos con flecos se han convertido en iconos de la presentación internacional de la música de este país. Su punto de vista representa una búsqueda de autenticidad alternativa, un intento de realizar su idea de una Bolivia multicultural y de evidenciar que estas actuaciones son restringidas, pero nunca totalmente preestablecidas (Butler 1993: 95). Música de Maestros rara vez cambia de vestuario en Bolivia, pero tanto en escenarios nacionales como internacionales, las presentaciones de música multicultural han sido el proyecto permanente del conjunto.

---

5. El término 'chola', en tanto categoría racial degradada entre lo indio y lo blanco, tiene su propio conjunto de usos peyorativos, fantasías y temores (véase Weismantel 2001).

Incluso dentro de la presentación de esta variedad musical, el foco se mantenía en los instrumentos exóticos. Durante la primera mitad del espectáculo, exhibíamos un segmento que era presentado como "la fiesta aymara", y en él destacaban nuestras habilidades con los diferentes instrumentos que normalmente toca el conjunto (tarka, pinquillo y zampoña). Llegado un momento dos músicos abandonaban el escenario y regresaban con un vestuario de khusillo (un personaje cómico que aparece en las presentaciones en algunas regiones aymaras), tocando el pinquillo, y, literalmente, actuando como khusillo. A pesar de que esta dramatización de la indigeneidad de las alturas brinda muchos más detalles de lo que uno podría encontrar en una versión suavizada del folclor andino, es difícil para un grupo de siete músicos lograr el efecto sonoro al estilo de un conjunto con todos sus miembros. A lo largo de esta investigación, solo he escuchado de un conjunto completo pleno que hizo una breve gira por el Japón. Debido a los costos diarios que implica el viaje de los músicos, las empresas rara vez parecen auspiciar a más de cinco o seis músicos.

En dos momentos de la presentación de Música de Maestros, el grupo sale del escenario y Hishimoto da una explicación sobre algunos de los instrumentos que son desconocidos para el público japonés, solicitándoles a los músicos que hagan una demostración individual de su uso, y les pide a los alumnos que adivinen algunos de los materiales utilizados en la construcción de esos instrumentos. Tocar música indígena boliviana en el Japón tiene que ver con representar a un otro exótico, pero para los bolivianos y japoneses hay algo de cercanía en las distancias culturales que son representadas. A lo largo de la interpretación más amplia de este trabajo con bolivianos y japoneses, encontré que era útil el concepto de "distancia cercana", a través del cual me refiero a un amplio conjunto de temas, incluido el de la folclorización, sobre la base del cual bolivianos y japoneses, en el lugar de encuentro constituido por la ejecución de la música boliviana, hallan simultáneamente puntos de cercanía y de gran diferencia entre sus formas de ser en el mundo. Al organizar nuestro show, Hishimoto intentaba establecer un hilo común entre el contexto sonoro japonés y el boliviano. Durante la interpretación de la quena, Hishimoto mostraba el shakuhachi, una flauta japonesa con muescas. A lo largo de mi trabajo de campo, japoneses y bolivianos señalaron constantemente las líneas de similitud entre este instrumento "tradicional" japonés y la flauta andina. Después de comparar la quena y el shakuhachi, Hishimoto y Encinas interpretaban con las quenas la canción que aparece en los créditos de la popular película de dibujos animados japoneses de Hayao Miyazaki —*El viaje de Chihiro*. La primera frase de la melodía provocó siempre una reacción de sorpresa llena de alegría, a medida que los estudiantes escuchaban una conocida canción en un instrumento que les era desconocido aunque de alguna manera familiar.

Otras partes del espectáculo estaban diseñadas para vincular instrumentos desconocidos con ambientes sonoros conocidos. Cuando Víctor Hugo Gironda mostraba la flauta pan, tocaba una melodía que se escucha con frecuencia en los supermercados japoneses como un jingle publicitario para la venta de pescado. Tras bastidores, Gironda se refería a esta parte del espectáculo como "yendo a vender pescado", y su participación con seguridad provocaba la risa del público juvenil. Si tras bambalinas escuchábamos que la ejecución de esta tonada con la flauta pan no tenía respuesta, sabíamos que estábamos ante un público difícil de complacer.

Las estrategias estéticas puestas en funcionamiento para satisfacer las expectativas del público japones, incluían el hacer que esta música boliviana pareciera menos *otra*, poniendo en primer plano piezas con patrones rítmicos sencillos, y diseñando un programa que tenía por objeto producir la identificación y la participación del público. Lo extraño y lo exótico se hacía accesible caracterizando a los instrumentos bolivianos como "similares a los instrumentos japoneses tradicionales", y haciendo referencia a paisajes sonoros familiares con los supermercados, las películas animadas japonesas y las canciones populares japonesas. El trabajo cultural boliviano para los públicos escolares japoneses suponía una transformación de un proyecto musical nacionalista y su sustitución por una imaginaria voz indígena de los Andes. Los músicos bolivianos tenían que mencionar lo que se esperaba, pero su presentación general tenía que ir más allá de estos límites.

La identificación de los japoneses con la indigeneidad folclorizada

Los japoneses se han ganado una reputación de haberse involucrado profundamente con diferentes tradiciones musicales de *otros* —jazz, salsa, bluegrass, tango, hip hop, y así sucesivamente (véase Atkins 2001; Condry 2001; Hosokawa 2002; Mitsui 1993; Savigliano 1995). El interés japonés en la música boliviana se inició a lo largo de una trayectoria que comenzó en la década de 1960 y que he descrito antes. En condiciones muy diferentes a aquellas en las que salían de gira los bolivianos, los japoneses viajaron a Bolivia como turistas y voluntarios del gobierno japonés. Ellos viajaban en busca de algo que los inspirara en estos sonidos musicales. Mientras que algunos regresaron a casa después de un corto viaje, y quizá dieron inicio a grupos de aficionados de la música andina al regresar a Tokio, otros permanecieron en Bolivia durante largos períodos, adquiriendo una presencia notoria dentro de la comunidad de músicos bolivianos. Al lado de la multitud de encuentros con la música de otros, la música boliviana en el Japón no es estadísticamente significativa, pero la presencia de músicos japoneses en el contexto musical boliviano y las giras de músicos bolivianos al Japón

tienen una importancia considerable, y constituyen ejemplos particularmente reveladores de la forma en la que este nexo intercultural transformó la economía política boliviana de la música. Un músico boliviano de Catavi, Potosí, se refirió a la presencia japonesa en la música boliviana como "una amistosa invasión". Los conjuntos bolivianos, como Wara, Luz del Ande, Los Kharkas y Música de Maestros, todos han contado con la importante presencia de japoneses como instrumentistas e incluso como directores. Todos estos conjuntos y algunos otros (Ernesto Cavour y su Conjunto, Los Caballeros del Folklore, Kallawaya, Grupo Aymara y Taypi K'ala) se han beneficiado de ingresos por las giras musicales que han realizado en el Japón.

Los músicos folclóricos japoneses más serios, así como lo mejor de la tribu antropológica, reclaman haber "estado allí", en Bolivia: discuten acerca de su formación musical, mencionan los años que han residido en Bolivia, nombran a sus maestros, y se refieren a los grupos con los que han tocado y grabado. Yo sugeriría que, para los músicos folclóricos japoneses más serios (los que han tocado con los conjuntos que he mencionado y que han vivido en Bolivia durante largos períodos), un importante punto de identificación es el supuesto nivel universal de "ser músico". Estos músicos japoneses componen géneros bolivianos, expresan su deseo de contribuir artísticamente a la tradición, innovan dentro de estas "tradiciones" y, junto con otros músicos bolivianos, se preocupan por el declive de la música andina en los mercados mundiales. Pero los músicos folclóricos japoneses también describirán los momentos formativos cuando estuvieron participando en contextos rituales bolivianos, y comentarán sobre las inspiradoras conexiones indígenas de estos momentos. A través de las conexiones y asociaciones rituales, los músicos folclóricos japoneses y los aficionados se identificarán con una indigeneidad representada, pero ubican su punto de intersección en un pasado. Al negar la coetaneidad (Fabián 1983) con la indigeneidad boliviana tal como es representada en el folclor, los japoneses se pueden identificar con este mundo nativo de diferencia sin contradecir la narrativa japonesa de la homogeneidad nacional y sin comprometerse con los otros géneros de la voz indígena, tal como esta queda expresada a través de las acuciantes demandas de Evo Morales y Felipe Quispe.

La incorporación japonesa de la indigeneidad boliviana folclorizada se sostiene en gran medida en mundos rituales, unos mundos imaginados por quienes no han estado en Bolivia, y experimentados por aquellos que "han estado allí". Un charanguista japonés me contó su historia: había estudiado un posgrado en sociología y estaba enseñando en una universidad del Japón cuando renunció a su trabajo para vivir varios años en Bolivia y estudiar charango. Ha adquirido un estilo particular con el charango, e incluso compone sus propias piezas de géneros bolivianos. Aunque se cuidó de mencionar que gran parte de la música "folclórica" que se toca en el

Japón tenía más raíces españolas que indígenas, reconoció que "La música nativa que tocan en el lago [Titicaca] es parecida a la música que tocan en los rituales japoneses". Las expresiones del charanguista estaban lejos de ser una simple visión romántica del mundo musical andino, pero sus clasificaciones mantenían una obsesión por los orígenes nativos "reales", y él establecía conexiones entre ese imaginado espacio nativo puro (a menudo rural) y sus percepciones de los mundos rituales japoneses.

Las fantasías japonesas acerca del ritual indígena boliviano parecen surgir a través de un sentimiento de crisis de autenticidad en su lugar de origen. En La Paz, me encontré con un joven japonés que respondía al apodo de "Apache", un apelativo que hace referencia a una imaginada conexión indígena mayor. En nuestra conversación, estableció conexiones entre el mundo indígena andino ritual y un mundo ritual japonés que él percibió que estaba desapareciendo en el Japón posterior a la Segunda Guerra Mundial. En el Japón había estudiado ciencias políticas y economía en la universidad. Luego trabajó como gasfitero durante seis años antes de ponerse a viajar con sus ahorros. Durante su vuelta por el mundo, se estableció en Bolivia por unos pocos años, aprendiendo a tocar instrumentos de viento bolivianos y enseñando a tocar el tambor japonés. En su discusión sobre la música boliviana, mencionó similitudes entre las lenguas indígenas aymara y quechua y su propio japonés nativo. Me contó que cuando termine de viajar por el mundo, tiene planes para volver al Japón y enseñar a los jóvenes sobre sus raíces, "los elementos del espíritu que se han perdido con el desarrollo económico". La indigeneidad boliviana es narrativizada dentro de un pasado japonés —un pasado que se percibe que contiene algo de la condición del ser japonés, característica que se cree se está perdiendo con la modernidad del Japón.

Los mundos rituales de la indigeneidad representada también consiguen ser aceptados bajo la forma de asociaciones *new age*, unas que parecen flotar a lo largo de la narrativa de Apache, y que en Japón se convierten en una estrategia de mercadeo. En Tokio, conocí a otro músico japonés que, a la edad de 37 años, estaba haciendo una carrera muy exitosa en el Japón como una estrella de la música de flauta panandina: realizando conciertos, vendiendo quenas firmadas por él y autografiando sus álbumes que tenían títulos tales como *Songs of the wind* (2000), *Nieve* (1996), *Luna* (1997), *Forest rain* (1998), *Silencio* (1999) y simplemente *Andes* (2001). Aunque no se siente orgulloso del rótulo, dijo que su música se ha comercializado en virtud "de lo que en Estados Unidos se llama 'new age' y de lo que en el Japón denominan 'música de sanación'". Los títulos de sus álbumes hacen referencia al mundo natural, y las composiciones de estas grabaciones colocan a los instrumentos bolivianos asociados a lo indígena en relación con este mundo de indigeneidad naturalizada y la nostalgia japonesa por la naturaleza.

Para poner en perspectiva la manera en la que los públicos y los músicos japoneses responden a la indigeneidad boliviana representada, es útil examinar los encuentros japoneses con la alteridad, y la estructuración de los ainu como el pueblo aborigen del Japón. Los ainu del norte del Japón, son a menudo narrativizados como un otro interno geográficamente marginal, el nativo, contra el cual se articuló la condición de ser japonés (véase Howell 2005). Los ainu han vivido de la caza, la pesca y la recolección, y de esta manera van contra lo natural de los mitos agrarios japoneses que colocan la identidad japonesa en relación con la producción agrícola de arroz (Ohnuki-Tierney 1998). Desde el siglo XIX, el gobierno japonés ha implementado políticas asimilacionistas, como la ley de protección de los antiguos aborígenes de Hokkaido (en vigencia entre 1899-1997), que facilitaban tierras agrícolas a los ainu, y los alentaban a que se conviertan en agricultores (Howell 2005: 172). Hoy en día, los ainu todavía representan al *otro* exótico interno del Japón (Ohnuki-Tierney 1998: 44), pero dentro de las ideologías predominantes de la homogeneidad japonesa. El Estado japonés defiende la ideología de una comunidad nacional homogénea en la que se evitan categorías unidas con guión, y donde las diferencias culturales se clasifican a través de la dudosa dicotomía japonés-extranjero (Kelly 1991: 413; Masden 1997: 56). El mito de la homogeneidad japonesa, basado en las asociaciones metafóricas sobre la "sangre japonesa", ha sido objeto de crecientes presiones en el contexto de los retornantes japoneses y de los trabajadores extranjeros en el Japón (Roth 2002; Yoshino 1997). A medida que la pluralización de la sociedad japonesa desafía el antiguo mito de la homogeneidad (Murphy-Shigematsu 2000: 215), muchas de las políticas oficiales del Ministerio de Educación japonés siguen defendiendo este mito (Masden 1997: 29). Junto a, y en asociación con, esta fuerte ideología de la homogeneidad nacional, los productores y consumidores japoneses expresan su firme deseo de internacionalización (Yoshino 1998: 15). En la búsqueda de una conexión con una indigeneidad boliviana imaginada, algunos japoneses están encontrando una conexión internacional que aparece como una alternativa a la conexión con Estados Unidos o con Occidente.

La acogida japonesa de la indigeneidad boliviana parece ser la paradoja de querer lo que los japoneses perciben que ellos mismos están perdiendo con el mundo moderno. La actitud de los músicos japoneses hace eco de aquello señalado por Louisa Schein en su trabajo sobre la nostalgia diaspórica de los hmong/miao (en este volumen). Schein ubica esta nostalgia como parte de un "malestar mundial", que motiva a los que tienen el poder de representación a participar en proyectos de recuperación cultural, a la vez que colocan barreras frente a los contactos excesivos con el exterior (en este volumen). El sujeto nativo imaginado del pasado crea una gran nostalgia y una añoranza que nunca pueden ser totalmente satisfechas. La

identificación con la indigeneidad boliviana imaginada difícilmente contradice las ideologías japonesas sobre la homogeneidad, en la medida en que los lazos con la indigeneidad folclorizada se ubican en tierras extranjeras y en pasados míticos.

Conclusiones: indigeneidad y nostalgia folclorizadas

En este capítulo he presentado las construcciones musicales del nativo andino, tal como se representan en los escenarios japoneses, y los nexos que los músicos bolivianos y japoneses construyen discursivamente entre sus mundos. He resaltado dos ironías en esta particular acogida a la indigeneidad: (1) la ausencia de sujetos indígenas en el espacio de actuación donde la indigeneidad folclorizada se convierte, para los músicos japoneses y bolivianos, en un punto de contacto compartido, y (2), el abismo que existe entre este género de voz indígena y los otros géneros que enmarcan los movimientos sociales indígenas contemporáneos en Bolivia. Existe una tercera ironía a considerar. La nostalgia por lo nativo generalmente es articulada a través de prácticas discursivas occidentales-no occidentales (véase Hall 2002). Ya sea que la discusión sobre la autenticidad se haga "posible gracias a la metanarrativa del progreso" (Errington 1998: 5), o a partir de la identificación con el otro que reemplaza al objeto amado que se alejó (Fuss 1995), o mediante la preocupación por las "autenticidades en peligro" (Clifford 1988: 5), todas estas formas de enmarcar la identidad y la pérdida occidentales con la modernidad poscolonial, dependen de la producción del nativo como "el síntoma del hombre blanco" (Chow 1994: 127).

Pero ¿qué hacer con la nostalgia japonesa por lo nativo, una supuesta añoranza del sujeto no occidental por las formas de un *otro* denominado sujeto no occidental? Yo sugeriría que las reflexiones sobre este tema requieren una segunda mirada a la modernidad y, en particular, a la forma en la que las diferentes historias del colonialismo y del nacionalismo han dado forma a distintas percepciones de la indigeneidad. Las organizaciones coloniales españolas dejaron una división jerárquica entre indios y blancos, uno de los legados más debilitantes de la Conquista (Hale 1994), legado que persiste en los estados-nación contemporáneos de la región andina (véase Canessa 2005; Weismantel 2001). Desde principios del siglo XX, el nacionalismo boliviano ha incluido el trabajo simbólico de representar la indigeneidad folclorizada, y parte de este proceso de folclorización se articuló a través de los contactos y las asociaciones internacionales. El desfile boliviano que celebra la indigeneidad folclorizada no está completamente fuera de la política de asimilación. De hecho, los procesos de folclorización bolivianos de la década de 1950 se desarrollaron paralelamente a la ideología nacionalista del mestizaje, la misma que reclamaba la inclusividad

nacional a través de una supresión de las diferencias culturales. Con las reformas neoliberales de las décadas de 1980 y 1990, el "mestizaje" fue sustituido por el "multiculturalismo", pero estas políticas a menudo han sido vistas con recelo por los grupos indígenas (Rivera Cusicanqui 2003b; Gustafson 2002). Con el bagaje de su herencia colonial, el nacionalismo boliviano sigue meciéndose hacia adelante y hacia atrás simultáneamente, o vibra entre los polos del multiculturalismo y la asimilación, a pesar de que en la práctica no todos los ciudadanos de este país reciben invitaciones equivalentes al banquete nacional. La "comunidad imaginada" boliviana (Anderson 1991), al igual que la de otras naciones de Latinoamérica, mantiene relaciones dependientes y subordinadas como parte central de su proyecto nacionalista (véase Lomnitz 2000).

El nacionalismo japonés surge de una manera diferente, a través de una narrativa de la homogeneidad cultural y racial en la que se espera que los nativos locales (los ainu) se conviertan en japoneses al transformarse a sí mismos en agricultores. La historiografía japonesa ha resaltado la posición ambivalente de la identidad nacional japonesa en los discursos de Oriente y Occidente (véase Tanaka 1993), y Koichi Iwabuchi ha sugerido que "La identidad nacional del Japón moderno ha [...] sido siempre imaginada en una triada totalizadora asimétrica entre 'Asia', 'Occidente' y 'Japón', en la que 'Occidente" representaba al otro moderno y 'Asia' al pasado japonés" (2002: 7). Enmarcado en estos argumentos que descentran cualquier simple dicotomía Este-Oeste, las identificaciones japonesas con la indigeneidad boliviana folclorizada parecen asemejarse al patrón occidental-no occidental sin caer completamente en él.

Si la identificación es "el desvío a través del otro que define al yo" (Fuss 1995: 2), tanto los músicos bolivianos como los japoneses toman este desvío para identificar los yo bolivianos y japoneses. La música nacional boliviana surge a través de contactos mundiales que crearon límites y expectativas sobre la performance indígena, pero las performances bolivianas no estuvieron totalmente determinadas por este discurso externo actual. Los músicos y aficionados japoneses a la música andina entraron por primera vez al mundo de la música boliviana a través de tres instrumentos que llegaron a representar a la indigeneidad andina: la quena, la flauta pan y el charango. Si bien los expertos se desplazan más allá de este simple trío, el trío se introduce en el imaginario de la población en general y también resulta maleable a un proceso de mercantilización global y de giras internacionales. En el nexo intercultural entre músicos bolivianos y japoneses, ambos grupos parecen comulgar con un imaginado mundo indígena ubicado en un pasado y desconectado de la política contemporánea indígena de Bolivia. Si bien la identificación japonesa con la indigeneidad boliviana folclorizada expresa una nostalgia por las cosas que se percibe

están desapareciendo en el discurrir del Japón a través de la modernidad, la identificación boliviana con la indigeneidad folclorizada ha sido una parte central de la creación simbólica de la nación —que también forma parte de la modernidad—, incluso a medida que este proyecto ha excluido socioeconómicamente a la mayoría de aquellos que pueden autoidentificarse como indígenas. A medida que fuera de Bolivia el mundo registra a Evo Morales como representante de una voz indígena, uno se pregunta de qué manera este género se diferenciará de la música andina, y cómo ambos géneros de la voz indígena dependen, en última instancia, de la circulación mundial de las múltiples e interconectadas formas de indigeneidad.

Agradecimientos. Quiero agradecer a los participantes de la conferencia "La experiencia indígena actual" por sus estimulantes ideas y discusiones. Agradezco a Marisol de la Cadena y Orin Starn, los organizadores de la conferencia, por darme la oportunidad de participar en este intercambio intelectual y cuyos comentarios me ayudaron a revisar mi versión. También me he beneficiado enormemente de los comentarios y sugerencias de Andrew Canessa, Julie Hemment, Beth Notar, Joshua Roth, Barbara Yngvesson, y un revisor anónimo de Berg. También estoy en deuda con Rolando Encinas cuyo deseo permanente de acogerme en su conjunto, me ha permitido varias experiencias únicas de campo, incluido mi trabajo como una música "boliviana" en el Japón. Por supuesto, soy la responsable en última instancia de las deficiencias que pudiese tener este análisis. La investigación inicial en Bolivia fue financiada por la Fundación Fulbright (1993) y la Fundación Fulbright-Hays (1994). La investigación en el Japón fue posible gracias a una subvención de la Fundación Whiting (2003) y a un semestre sabático del Hampshire College (2002). Los viajes de investigación a Bolivia durante los veranos entre 1999-2002 y en el 2004, han sido posibles gracias a las becas de desarrollo para docentes otorgadas por el Hampshire College.

Bibliografía

Albó, Xavier

1987 "From MNRistas to Katistas to Katari". En Stern, Steve J., ed., *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

1999 *Iguales aunque diferentes: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF, CIPCA, Cuadernos de Investigación 52.

ANDERSON, Benedict
1991 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Edición revisada. Londres: Verso.

ARCHONDO, Rafael
2000 "Existencias fronterizas: ser 'chango' en El Alto: entre el rock y los sikuris". En *T'inkazos* 3 (6): 67-78.

ATKINS, E. Taylor
2001 *Blue Nippon: authenticating jazz in Japan*. Durham, NC: Duke University Press.

BIGENHO, Michelle
2002 *Sounding indigenous: authenticity in Bolivian music performance*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

2005 "Making music safe for the nation: folklore pioneers in Bolivian indigenism". En Canessa, Andrew, ed., *Natives making nation: gender, indigeneity, and the state in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.

2006a "Embodied matters: Bolivian fantasy and indigenismo". En *Journal of Latin American Anthropology* 11 (2): 267-293. .

2006b "Laboring in the transnational culture mines: the work of Bolivian music in Japan". En Radcliffe, Sarah, ed., *Culture and development in a globalising world: geographies, actors, and paradigms*. Nueva York: Routledge.

BUTLER, Judith
1993 *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nueva York: Routledge.

CANESSA, Andrew
2005 "Introducción: making the nation on the margins". En Canessa, Andrew, ed., *Natives making nation: gender, indigeneity, and the state in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.

2006 "'Todos somos indígenas': towards a new language of national political identity". Em *Bulletin of Latin American Research* 25 (2): 241-263.

CERRUTO MORAVEK, Karina
1996 *Crónicas históricas documentadas*. La Paz: Librería Editorial Juventud.

CÉSPEDES, Gilka Wara

1984 "New currents in música folclórica in La Paz, Bolivia". En *Latin American Music Review* 5: 217-242.

CHOW, Rey

1994 "Where have all the natives gone?". En Bammer, Angelika, ed., *Displacements: cultural identities in question*. Bloomington: Indiana University Press.

CLIFFORD, James

1988 *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

2001 "Indigenous articulations". En *Contemporary Pacific* 13 (2): 468-490.

CONDRY, Ian

2001 "Japanese hip-hop and the globalization of popular culture". En Gmelch, George y Walter Zenner, eds., *Urban life: readings in the Anthropology of the city*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.

DE LA CADENA, Marisol

2000 *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press (en castellano: *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004).

ERRINGTON, Shelly

1998 *The death of authentic primitive art and other tales of progress*. Berkeley: University of California Press.

FABIAN, Johannes

1983 *Time and the Other: how Anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.

FELD, Steven

1994 "From schizophonia to schismogenesis: on the discourses and commodification practices of 'world music' and 'world beat'". En Keil, Charles y Steven Feld, eds., *Music grooves*. Chicago: University of Chicago Press.

1996 "Pygmy pop: a genealogy of schizophonic mimesis". En *Yearbook for Traditional Music* 28: 1-35.

FUSS, Diana

1995 *Identification papers*. Nueva York: Routledge.

Gómez-Peña, Guillermo
2000 *Dangerous border crossers: the artist talks back*. Londres: Routledge.

Graham, Laura R.
2005 "Image and instrumentality in a Zavante politics of existential recognition: the public outreach work of Eténhiritipa Pimentel Barbosa". En *American Ethnologist* 32 (4): 622-641.

Gustafson, Bret
2002 "Paradoxes of liberal indigenism: Indigenous movements, state processes, and intercultural reform in Bolivia". En Maybury-Lewis, David, ed., *The politics of ethnicity: Indigenous peoples in Latin American States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hale, Charles
1994 "Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians, and identity politics in the anti-quincentenary campaign". En *Critique of Anthropology* 14 (1): 9-39.

Hall, Stuart
2002 "The West and the rest: discourse and power". En Schech, Susanne y Jane Haggis, eds., *Development: a cultural studies reader*. Oxford: Blackwell.

Hosokawa, Shuhei
2002 "Salsa no tiene fronteras: Orquesta de la Luz and the globalization of popular music". En Waxer, Lise, ed., *Situating salsa: global markets and local meanings in Latin popular music*. Nueva York: Routledge.

Howell, David L.
2005 *Geographies of identity in nineteenth-century Japan*. Berkeley: University of California Press.

Iwabuchi, Koichi
2002 *Recentering globalization: popular culture and Japanese transnationalism*. Durham, NC: Duke University Press.

Kelly, William W.
"Directions in the Anthropology of contemporary Japan". En *Annual Review of Anthropology* 20: 395-431. 1991

Léons, Madeline Barbara y Harry Sanabria
1997 "Coca and cocaine in Bolivia: reality and policy illusion". En Léons, Madeline Barbara y Harry Sanabria Coca, eds., *Cocaine, and the Bolivian reality*. Albany: State University of New York Press.

LOMNITZ, Claudio
2001 *Deep Mexico, silent Mexico: an Anthropology of nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MARCOS, Subcomandante
1995 *Shadows of tender fury: the letters and communiqués of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*. Traducido por Frank Bardacke, Leslie López y The Watsonville Human Rights Committee. Nueva York: Monthly Review Press.

MASDEN, Kirk
1997 "The impact of ministry of education policy on pluralism in Japanese education: an examination of recent issues". En Wu, David Y. H., Humphrey McQueen y Yamamoto Yasushi, eds., *Emerging pluralism in Asia and the Pacific*. Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies – The Chinese University of Hong Kong.

MARTIN, Desirée A.
2004 "'Excuse the inconvenience, but this is a revolution': Zapatista paradox and the rhetoric of tourism". En *South Central Review* 21 (3): 107-128.

MEISCH, Lynn A.
2002 *Andean entrepreneurs: Otavalo merchants and musicians in the global arena*. Austin: University of Texas Press.

MENDOZA, Zoila
2004 "Crear y sentir lo nuestro: la Misión Peruana de Arte Incaico y el impulso de la producción artístico-folclórica en Cusco". En *Latin American Music Review* 25 (1): 57-77.

MITSUI, Toru
1993 "The reception of the music of American southern whites in Japan". En Rosenberg, Neil V., ed., *Transforming tradition: folk music revivals examined*. Chicago: University of Illinois Press.

MURPHY-SHIGEMATSU, Stephen
2000 "Identities of multiethnic people in Japan". En Mike Douglass y Glenda S. Roberts, eds., *Japan and global migration: foreign workers and the advent of a multicultural society*. Londres: Routledge.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko
1998 "A conceptual model for the historical relationship between the self and the internal and external others: the agrarian Japanese, the Ainu, and the special-status people". En Gladney, Dru C., ed., *Making majorities: constituting the nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*. Stanford: Stanford University Press.

Patzi Paco, Félix
2003 "Rebelión indígena contra la colonialidad y la transnacionalización de la economía: triunfos y vicisitudes del movimiento indígena desde 2000 a 2003". En Hylton, Forrest, Felix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson, eds., *Ya es otro tiempo el presente: cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo Editores.

Poole, Deborah
1997 *Vision, race, and modernity: a visual economy of the Andean image world*. Princeton: Princeton University Press.

Postero, Nancy
2005 "Indigenous responses to neoliberalism: a look at the Bolivian uprising of 2003". En *Political and Legal Anthropology Review* 28 (1): 73-92.

Ramos, Alcida Rita
1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia
2003a *Las fronteras de la coca: epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviana-argentina*. La Paz: IDIS-UMSA y Ediciones Aruwiyiri.

2003b [1984] *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Con prefacio de la autora. La Paz: Aruwiyiri – Yachaywasi.

Roth, Joshua Hotaka
2002 *Brokered homeland: Japanese Brazilian migrants in Japan*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Salmón, Josefa
1997 *El espejo indígena: el discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*. La Paz: Plural Editores-UMSA.

Sanjinés, Javier
2002 "Mestizaje upside down: subaltern knowledges and the known". En *Nepantla: Views from the South* 3 (1): 39-60.

2004 *Mestizaje upside-down: aesthetic politics in modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Savigliano, Marta E.
1995 *Tango and the political economy of passion*. Boulder, CO: Westview Press.

SEGI, Takamasa
1996 *Nieve*. Tokio: Polystar.

1997 *Luna*. Tokio: Polystar.

1998 *Forest rain*. Sapporo, Tokio: Polystar.

1999 *Silencio*. Sapporo, Tokio: Polystar.

2000 *Songs of the wind*. Tokio: Polystar.

2001 *Segi/Andes*. Cochabamba, Bolivia: Polystar.

SIMON, Paul
1974 *Live Rhymin: Paul Simon in concert, with Urubamba and the Jessy Dixon Singers*. Nueva York: Warner Brothers.

SIMON, Paul y Art GARFUNKEL
1972 *Simon and Garfunkel's greatest hits*. Nueva York: Columbia CBS.

SPEDDING, Alison L.
1997 "Cocataki, taki-coca: trade, traffic, and organized peasant resistance in the Yungas of La Paz". En Léons, Madeline Barbara y Harry Sanabria Coca, eds., *Cocaine and the Bolivian reality*. Albany: State University of New York Press.

TANAKA, Stefan
1993 *Japan's orient: rendering pasts into history*. Berkeley: University of California Press.

THOMSON, Sinclair
2002 *We alone will rule: Native Andean politics in the age of insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.

TURNER, Terence
1991 "The social dynamics of video media in an indigenous society: the cultural meaning and the personal politics of video making in Kayapó communities". En *Visual Anthropology Review* 7 (2): 68-76.

WARA
1975 *Maya/Paya*. La Paz: Discolandia.

WEISMANTEL, Mary
2001 *Cholas and pishtacos: stories of race and sex in the Andes*. Prólogo de Catherine R. Stimpson. Chicago: University of Chicago Press.

Yoshino, Kosaku

1997 "Discourse on blood and racial identity in contemporary Japan". En Dikötter, Frank, ed., *The construction of racial identities in China and Japan: historical and contemporary perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press.

1998 "Culturalism, racialism, and internationalism in the discourse on Japanese identity". En Gladney, Dru C., ed., *Making majorities: constituting the nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Zorn, Elayne

2005 "From political prison to tourist village: tourism, gender, indigeneity, and the state on Taquile Island, Peru". En Canessa, Andrew, ed., *Natives making nation: gender, indigeneity, and the state in the Andes*. Tucson: University of Arizona Press.

CUARTA PARTE

La delimitante política de la indigeneidad

Capítulo 10

INDIGENEIDADES INDIAS: los compromisos adivasi con el nacionalismo hindú en la India

Amita Baviskar[1]

A fines de 1990, sectores de los adivasi bhilala, miembros de una “tribu clasificada” en el oeste de India, se unieron a la batalla por la supremacía hindú, atacando a los adivasi cristianos y, más tarde, a los musulmanes. Sobre el tapete estaban el indigenismo, la política del lugar y de la pertenencia a la nación india. La afiliación al nacionalismo hindú marcó un cambio radical frente a la política de la década anterior, cuando los adivasi afirmaron una identidad tribal distinta y trataron de reclamar sus derechos sobre los recursos. Estos reclamos, articulados con gran elocuencia en el curso de una campaña contra el desplazamiento motivado por la construcción de una represa, adquirieron forma y se fortalecieron gracias a los discursos que circulaban en el ámbito mundial sobre el indigenismo y los pueblos indígenas. ¿Cómo fueron reemplazados estos discursos y los distintivos significados de la indigeneidad adivasi a los que ellos mismos se prestaron? En lugar de significar una experiencia subalterna de despojo y resistencia adivasi, ¿cómo son utilizados los discursos sobre la indigeneidad para apoyar las reivindicaciones de la derecha hindú políticamente dominante, para privar de derechos a las minorías religiosas y para legitimar una política de odio? ¿De qué manera los adivasi bhilala participan en esta transformación de las valencias de la indigeneidad? En este capítulo, rastreo la movilización adivasi a través de tres situaciones: los derechos al lugar y a los recursos naturales, la reforma religiosa y la representación electoral, para así examinar cómo los discursos de la indigeneidad son construidos de manera diferente y controvertida en el terreno de la clase, la casta y la ciudadanía.

---

1. Institute of Economic Growth, Nueva Delhi.

Soldados de a pie para lord Ram

En marzo del 2002, me encontraba caminando por el sendero de tierra de Kakrana a Kulvat, para así poder tomar el autobús de la mañana que me llevaría a Alirajpur, subdistrito de la sede del distrito de Jhabua. Kakrana es un pueblo en expansión a orillas del río Narmada en la India central, en el estado de Madhya Pradesh (MP); la geografía local de colinas que corren paralelas al curso del río, conforma un lugar de descanso para las largas caminatas hacia y desde otras aldeas ubicadas a orillas del río. Los foráneos consideran a estas aldeas como "remotas", inaccesibles, salvo que se llegue a ellas a pie, y enclavadas en la espesura de las colinas boscosas. Los adivasi bhilala y bhil que viven ahí, desde hace mucho tiempo han sido considerados como "atrasados"[2] por el resto del mundo. Las equivalencias de ese término se extienden más allá de la pobreza material de la mayoría de los adivasi de ahí, quienes se ganan la vida a duras penas realizando trabajos agrícolas en pequeñas parcelas de tierra y recolectando productos forestales. El "atraso" es un atributo más general; se refiere a la incapacidad de ajustarse a los estándares "civilizados" establecidos por el no adivasi en materia de vestido y comportamiento, y de estilos de vida y aspiraciones.[3] La diferencia también está marcada en términos de creencias y prácticas religiosas adivasi que se centran en el culto de espíritus y dioses ancestrales que personifican la naturaleza. Yo estaba regresando de una ceremonia religiosa indal, que celebraba la unión entre la tierra y la lluvia que da nacimiento al grano. Indal es un complejo de ritos realizados por una familia, que se llevan a cabo a lo largo del día y de la noche, y en el que el canto del mito de la creación de Bhilala induce la posesión de parte del espíritu. Se sacrifican cabras y pollos para los dioses, y todos festejan y se embriagan.[4] Lo que a los no adivasi les llama más la atención del indal, es su exceso —lo salvaje de la posesión, el sacrificio, el baile y la embriaguez, cualidades que contrastan con el espíritu más austero de los rituales y de las festividades de la casta superior hindú. Se han hecho arduos intentos para "reformar" a

2. "Adivasi" es el término indio para los grupos sociales denominados "tribus clasificadas" en la Constitución India. Abordo más adelante la polémica historia social de esta denominación y las dificultades para separar tribus de castas en los contextos indios.

3. Muchos programas de gobierno y de las ONG buscan educar a los adivasi para ayudarlos a salir de su estado de "atraso" hacia la luz del desarrollo. Algunos estudiosos incluso consideran que el ser desplazados a causa de la construcción de una represa es una bendición inesperada para ellos, porque impulsaría su movimiento hacia la "tendencia dominante" (Joshi 1991). Los adivasi son percibidos como habitantes anacrónicos de espacios fuera de la modernidad.

4. Para un análisis completo de indal, véase Baviskar (1995a: 162-164).

los adivasi, tratando de inculcar en ellos modalidades de la virtud religiosa de la casta más alta, pero las aldeas ubicadas a lo largo del río han quedado al margen de estas campañas en gran medida.

O eso era lo que yo creía. Estaba caminando sola, disfrutando de la brillante mañana y de los sonidos y olores del área rural de Bhilala, sintiendo una placentera laxitud luego de una cordial noche con mis amigos. A medida que me tome una pausa en una pequeña cuesta donde la cumbre marca el límite entre dos pueblos, vi un sitio donde una pequeña plataforma de cemento rodea a un árbol de azufaifo (*Zizyphus jujuba*), debajo del cual las ofrendas de tabaco desmenuzado daban cuenta de recorridos y visitas previos; a la distancia distinguí cuatro siluetas cuyos rápidos pasos hacían desaparecer el trecho entre nosotros. Me demoré para permitir que me dieran el alcance, buscando compañía para lo que restaba de camino en la ruta hacia Kulvat. Pero conforme se iban acercando, y vi lo que vestían, me dominó una gran intranquilidad. Eran hombres jóvenes, de alrededor de 19 o 20 años, y adivasi, a juzgar por sus características y los tatuajes en la comisura de sus ojos. Llevaban puestas camisas blancas y pantalones cortos de color khaki, el uniforme común de los muchachos guía o de los escolares, excepto que llevaban puestas gorras negras. Este atuendo significaba que eran miembros de la Rashtriya Swayamsevak Sangh ([RSS] National Volunteer Union),[5] la organización nacionalista hindú conocida por

5. La RSS es una organización de base de los supremacistas hindúes, quienes buscan reemplazar la política secular de la India basada en el principio de la coexistencia religiosa ("unidad con diversidad"), con el predominio de la ideología de hindutva-hindú, y la subordinación de los musulmanes, cristianos y otras minorías. Golwalkar, el creador de la RSS, fue un admirador de Hitler y de la Alemania nazi. Los miembros de la RSS asesinaron a Mahatma Gandhi por "aplacar a los musulmanes" al defender la unidad hindu-musulmana. Silenciada entre las décadas de 1950 y 1970, la RSS resurgió a fines de los años 1970 como parte de la oposición al gobierno del Partido del Congreso, el cual, encabezado por Indira Gandhi, había impuesto el estado de emergencia y suspendido las libertades civiles entre los años 1975-1977. En los años 1980, la RSS buscó ampliar sus seguidores más allá de su base de la casta alta hindú. Si bien la RSS no participa directamente en la política electoral, tiene fuertes vínculos con el BJP, que sí participa; también está afiliada a una serie de otras organizaciones hindúes, tales como el Vishwa Hindu Parishad (Foro Hindú Mundial), el Shiv Sena y el Bajrang Dal, que juntos conforman la Sangh Parivar (Familia RSS). Un evento fundamental del proyecto nacionalista hindú fue la demolición en diciembre de 1992 de la Babri Masjid, una confusa mezquita en el estado indio norteño de Uttar Pradesh, que Sangh Parivar afirma fue el lugar de nacimiento de lord Ram. La disputa alrededor de este sitio y de otros ha desencadenado la violencia bajo la forma de disturbios comunales, incidentes que han fraguado las identidades religiosas. Las campañas de Sangh Parivar buscan extirpar todos los aspectos de la sincrética cultura hindú-musulmana que caracteriza a la India. Varían desde reescribir los libros de texto de historia para las actuales vecindades shakhas (ramas), donde grupos de hombres, mujeres y niños se impregnan de una monolítica forma hindú de ver el mundo y un sentimiento que percibe a los musulmanes como el

su política basada en el odio, y admirada y/u odiada por su vasta red de cuadros disciplinados comprometidos con la causa de la supremacía hindú. La presencia confiada de estos jóvenes de la RSS en este lugar, en uniforme y marcando el paso, era una afirmación de los avances que había hecho el fundamentalismo hindú en el corazón del territorio adivasi.

Tan solo a 50 kilómetros se situaba el vecino estado de Gujarat, donde, en ese mismo momento, todavía ardían las tiendas y las casas de propiedad de musulmanes. Habían sido saqueadas y quemadas por la muchedumbre para desquitarse de un supuesto ataque a un tren que llevaba a activistas hindutva a través del estado. El gobierno del Partido Bharatiya Janata ([BJP, por sus siglas en inglés] Partido Popular Indio) en el estado, garantizó que la administración civil y la policía se mantuvieran como espectadores pasivos de la violencia; en algunos lugares incluso la alentaron abiertamente (Varadarajan 2003). A lo largo del mes de marzo, cerca de dos mil musulmanes habían sido asesinados en Gujarat, las mujeres habían sido violadas y mutiladas; varios miles más fueron conducidos fuera y desplazados por la destrucción de sus casas y lugares de trabajo. Hubo dos aspectos nuevos que hicieron de estos disturbios comunales algo distinto de anteriores incidentes: uno, la violencia no se limitó a las áreas urbanas sino que incluyó las zonas rurales; y dos, los adivasi participaron en los ataques contra los musulmanes. Los comerciantes musulmanes, cuyas familias se habían establecido durante generaciones en los pueblos y pequeños poblados a través de la región, tuvieron que proteger sus vidas cuando los adivasi, blandiendo espadas y hoces y voceando lemas hindúes, irrumpieron en sus casas. Reflexionando con satisfacción sobre su éxito, un hombre adivasi comentó, "Ame shakti batavi" ("mostramos nuestra fuerza"; Lobo 2002: 4845). Los adivasi se habían convertido a la causa hindutva con un efecto mortal.

La violencia en Gujarat había sido contenida en el límite del estado. El estado de MP era gobernado por un gobierno del Partido del Congreso que tomó severas medidas para distender las tensiones comunales instigadas por la Sangh Parivar. La policía fue movilizada a una escala sin precedentes en los pueblos fronterizos como Alirajpur. Los funcionarios del distrito sostuvieron reuniones con los líderes comunales. Los "malos elementos" fueron llevados preventivamente a prisión. Se prohibieron las reuniones grandes. Pero por esta movilización, lo musulmanes de MP hubieran padecido el mismo destino que los miembros de su comunidad religiosa en Gujarat. En este contexto, el espectáculo de hombres adivasi ostentando su afiliación a la RSS mientras caminaban por un sendero del pueblo, era un recuerdo ominoso

enemigo. Existe una amplia literatura sobre la RSS y el surgimiento del nacionalismo hindú en la política y cultura indias; para una revisión crítica véanse Hansen (1999) y Bhatt (2001).

de que una conflagración comunal había sido apenas evitada en MP. En este momento, los compromisos adivasi con el hinduismo, siglos de negociaciones colectivas complejas y contenciosas, parecían verse reducidas a los horribles pares familiares de la política del odio —los adivasi alistados en un hinduismo monolítico confrontando al musulmán *otro*.

Adivasi

El empleo del término *adivasi* (literalmente, "habitantes originales") o "pueblos indígenas" para los grupos tipificados como "tribus clasificadas" de acuerdo a la Constitución India, se ha convertido en un lugar común en la India. A pesar de haberse convertido en un término de uso cotidiano, los estudiosos han expresado sus recelos acerca de la aplicabilidad de términos tales como "tribu" y "pueblo indígena" en el contexto indio (Beteille 1986, 1998). Andre Beteille apunta hacia las dificultades teóricas y prácticas de diferenciar entre adivasi y las castas en torno a ellos, habida cuenta de sus largas historias de intercambio cultural. Nandini Sundar (1997) y Ajay Skaria (1999) han trabajado sobre este tema en sus etnografías e historias. Otros investigadores, como G. S. Ghurye, han señalado la procedencia colonial del término y sus orígenes en los imperativos de la política imperialista (Ghurye 1963). Sumit Guha (1999) rastrea las conexiones entre las comprensiones antropológicas de "tribus" y las estructuras del poder colonial. Guha también muestra la manera en la que la antropometría racial, una "ciencia" a la que se dedicaron administradores coloniales como H. H. Risley, y a la que se aferraron con entusiasmo los indios de las castas superiores, fusionaron las ideas de raza con casta y tribu. La idea de orígenes indoarios compartidos fue empleada por las élites indias para afirmar su paridad con los europeos, a la vez que enfatizaban su distancia de las castas más bajas y de los "aborígenes" tribales, por debajo de ellos en la jerarquía social.[6] Sundar (1997: esp. cap. 6) también muestra un variado recuento de las múltiples ideologías e intereses que estaban presentes en las prácticas coloniales y poscoloniales con relación a las "tribus". En el contexto indio, la suma de estos trabajos académicos deconstruiría la noción de "tribu" y "pueblo indígena".

Y, no obstante, el término adivasi (o tribu, o pueblo indígena, o aborígenes) no es fácilmente descartado. A pesar de que los académicos han objetado su validez sociológica y discutido sus significados precisos y atributos

6. La actual estrategia de Sangh Parivar de reclamar el origen autóctono para los arios es una inversión de este argumento, que ahora tiene como objetivo poner énfasis en la distancia con los musulmanes "foráneos".

característicos, y los nacionalistas han expuesto su dudosa genealogía, la acumulación de usos políticos y administrativos a lo largo del tiempo ha convertido al término en un hecho social. Varias convenciones de la Organización Internacional del Trabajo desde 1957 en adelante, y del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas creado por las Naciones Unidas, han buscado proteger los intereses de los "indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales" (Xaxa 1999: 3590). En tanto signatario, el gobierno indio está obligado por varias de estas convenciones. Los derechos de los adivasi están protegidos por la quinta y sexta listas de la Constitución India, donde se designan las partes pobladas del país por los adivasi como sujetas a leyes y procedimientos especiales.[7] Estos derechos han sido recientemente incorporados en virtud de la Panchayati Raj Act for Scheduled Areas (PESA) y podrían ampliarse a través de la Scheduled Tribes and Forest Dwellers Act ("Reconocimiento de los derechos forestales").[8] Incluso más importante, varios grupos sociales —bhil, bhilala, gond, santhal, munda y cientos de otros cuya presencia es representada por conglomerados

---

7. Las transferencias de tierras a los no adivasi están prohibidas en las áreas incluidas en la Quinta Lista. Hasta hace poco, se interpretaba que esto se aplicaba solo a las transferencias privadas, considerando que el Estado estaba facultado a adquirir y asignar tierras adivasi a otros, pero en 1997 la Corte Suprema estipuló que ni el gobierno podía transferir tierra a privados. Véase la página web de la organización Mines, Minerales and People (http://www.mmpindia.org, visitada el 30 de diciembre del 2006) para los detalles acerca del Juicio Samata contra el arriendo estatal de tierras adivasi a corporaciones mineras. Por lo general, la ley ha sido implementada de manera ilegal; muchos adivasi han visto que sus tierras han pasado a manos de prestamistas y comerciantes no adivasi. Las áreas de la Quinta Lista reciben también fondos especiales del gobierno central para el desarrollo tribal. En toda la India, el ocho por ciento de todos los puestos públicos y de las instituciones educativas están reservados para los adivasi (proporcionalmente a su presencia en la población india). Sobre el éxito de esta política de discriminación protectora, véase Xaxa (2001). Las áreas de la Sexta Lista se ubican en el noreste de India (véase nota 8).

8. La PESA faculta a las organizaciones de las aldeas en las áreas adivasi a administrar los recursos naturales, incluidos las tierras, los bosques y el agua. Autoriza el uso de prácticas consuetudinarias para resolver las disputas. Una alternativa de gran alcance para la descentralización del poder, esta ley ya ha tenido problemas y no ha sido puesta en práctica en la mayoría de estados. El proyecto de ley Scheduled Tribes and Forest Dwellers ("Reconocimiento de los derechos del bosque") ofrece por una única vez un título de concesión de tierras a los adivasi que han estado cultivando la tierra bajo el control del Departamento Forestal. El proyecto de ley facilita un máximo de 2,5 hectáreas de tierras de bosques a cada familia adivasi si pueden demostrarle a un gram sabha (organismo de nivel de aldea) que han estado cultivando la tierra por lo menos desde 1980. Si bien la ley promete cancelar la injusticia histórica de la enajenación de los bosques (Baviskar 1994), tiene una fuerte oposición de parte de los ambientalistas que temen que terminará por convertirse en una gran transformación de los bosques en terrenos de cultivo, y que esto impulsará futuras invasiones de bosques.

punteados a lo largo del mapa demográfico de la India— emplean el término adivasi para definirse a sí mismos como una colectividad y para reclamar el derecho a recursos materiales y simbólicos. El peso combinado de la legislación nacional e internacional, la práctica administrativa, historias similares y la internalización política de los pueblos así designados, le ha concedido al término una legitimidad que resulta difícil ignorar. Una vez creado, el concepto de "adivasi" ha adquirido vida propia, animado por las complejas prácticas sociales que se han acumulado a su alrededor. Se ha convertido en parte de una opinión general internalizada y en función de la cual se actúa. Respetar el peso político del concepto no significa suscribir la noción implícita de diferencia esencial a la que apela, sino reconocer el poder de este régimen de representación.

¿Estos grupos que son conocidos como adivasi, y que se identifican a sí mismos como adivasi, se caracterizan por tener algún marcador "objetivo" de estatus subordinado y de carencia social? En términos de indicadores económicos y políticos, es fácil argumentar a favor de que en la India peninsular los adivasi se ubican por detrás del indio promedio con respecto a los indicadores básicos de desarrollo humano, tales como ingreso, alfabetización, esperanza de vida, mortalidad infantil, y así sucesivamente.[9] Por lo general, la pobreza de los adivasi está vinculada a la falta de acceso a los recursos productivos, basados ya sea en la tierra o en recursos urbano-industriales. A la pobreza se le une la carencia de poder político, lo que limita su habilidad para negociar por medios de vida seguros y rentables. Actualmente, cada vez más adivasi forman parte de las cuadrillas de trabajadores estacionales que migran en busca de empleos eventuales a centros urbanos y áreas de agricultura intensiva. La incapacidad del Estado de bienestar para mejorar sustantivamente la vida de los adivasi se evidencia en su empobrecida vida cotidiana. La pobreza no es un estado natural de los adivasi; se produce y reproduce por las políticas y prácticas que caracterizan al desarrollo poscolonial de la India. El paisaje en el que los adivasi habitan ha sido la frontera interna de una economía india en expansión —una fuente de minerales y madera, un lugar para minas, diques e industrias pesadas— y ellos han experimentado la consecuente erosión de su economía basada en la agricultura y los bosques.

La subordinación económica y política es reafirmada por la ideología de la contaminación y pureza de las castas. Los adivasi no convertidos enfrentan el estigma social de ser considerados "salvajes" y "atrasados" por

9. La situación de las tribus clasificadas en los estados montañosos del noreste de Assam, Meghalaya, Mizoram, Tripura, Manipur, Arunachal Pradesh y Nagaland, difiere del caso de la India peninsular por una variedad de razones históricas, legales, administrativas y culturales.

los grupos dominantes, como los hindúes de casta, así como por los musulmanes y cristianos. Este estigma facilita el trato brutal, a menudo sádico, con el que enfrenta a los adivasi el grupo dominante (Baviskar 2001). Para citar un caso siempre presente: los adivasi pobres en la India occidental son desalentados enérgicamente a sentarse en la parte delantera de los ómnibus si también están viajando hindúes de casta. Las mujeres adivasi son tipificadas como "promiscuas", convirtiéndolas en objeto de abusos sexuales. Ser un adivasi en la India occidental es estar en la base de la jerarquía social.

Sin embargo, las descarnadas diferencias sociales en los tratos públicos entre los adivasi y los bazaarias (gente de los pueblos, hindúes y musulmanes de la casta alta), actualmente no quedan tan claramente definidas para un sector de adivasi. Educada en escuelas públicas, con un hindi fluido, vestida con camisas y pantalones en vez de taparrabos y turbantes,[10] parte de la joven generación de adivasi confía más en la cultura bazaaria. Si bien algunos de aquellos que fueron a la escuela provienen de familias con mejores condiciones económicas, este no es siempre el caso. Algunas veces, los hombres que tienen familias grandes decidirán enviar a un hijo (menos frecuentemente a una hija) a la escuela, para ampliar sus posibilidades de empleo fuera de la tierra. Cuando viajan en los ómnibus a las escuelas ubicadas en los pueblos locales, se bajan y pasan el tiempo en las tiendas de té y cigarros y los quioscos de *paan* (hoja de nuez de betel), juegan carambolas durante horas en el centro del pueblo; los jóvenes adivasi participan de una modernidad bazaaria que es sofisticada pero que rara vez se traduce en un mayor estatus social que vaya más allá de un trato más igualitario en los encuentros cotidianos. Existen pocos empleos públicos para este creciente número de hombres con educación formal; la mayoría carece de las conexiones o de las calificaciones académicas para ser competitiva. El estilo de vida bazaaria es costoso de mantener y los deseos de comodidades urbanas son interminables.[11] Mientras que los hombres jóvenes hacen de todo para encontrar un trabajo —manejando jeeps, involucrándose en el comercio minorista, haciendo corretaje, evitando por todos los medios el

10. Para las mujeres adivasi formalmente educadas, las preferencias por los vestidos sastres también han cambiado, si bien no a la moda del uso del sari de la casta alta hindú, sí al salwar-kameez y, después de casadas, al refajo y el medio sari preferido por las adivasi más prósperas en las llanuras de Nimar. Sobre las políticas culturales del vestido en Gujarat, véase Tarlo (1996).

11. Alquilar un pequeño cuarto, tener una radio y un ventilador eléctrico, contar con amigos con quienes divertirse, visitar a familiares, aspirar a comprarse un televisor y, lo más deseado, tener una motocicleta, es un estilo de vida difícil de solventar para la mayoría de adivasi.

trabajo manual y agrícola—, con frecuencia son subsidiados por sus familias que todavía viven en la zona rural. Para aquellos que siguen viviendo en las aldeas, la conexión urbana que posibilitan los hijos ubicados en trabajos "no manuales" es una fuente de orgullo, un conducto potencial hacia un mundo donde son vistos con desprecio. Es un activo el tener un pariente que vive en el pueblo como un *vaataad* (vocero) cuando se negocia en el terreno no familiar e intimidante de la burocracia de la salud o de la oficina de desarrollo del vecindario.

También existen diferencias significativas entre los adivasi de las áreas rurales. Los adivasi de las montañas de Bhil, Bhilala y Tadvi no son un grupo homogéneo pero mantienen una estricta distancia social, especialmente con respecto al matrimonio y a la socialización relacionada a las comidas. En las áreas donde coexisten, los bhilala tienden a tener mayores recursos económicos y políticos que los subalternos bhil. Los bhilala no aceptarían agua de los bhil, a quienes les denominan despectivamente padkhadya ("comedores de carne"). A su vez, las circunstancias de estos adivasi son muy distintas de aquellas de los poderosos grupos adivasi, como los chaudhris en Gujarat (Shah 1985) y los meenas en Rajasthan, quienes forman parte de un paisaje adivasi contiguo.

Adivasi, indigeneidad y la nación hindú

La mayor fluidez de la cultura bazaaria entre algunos adivasi coincide con el presente momento de hinduización. La articulación entre una cultura urbana, comercial, dominada por hindúes de la casta alta y la cultura del hinduismo político necesita ser ubicada en un discurso más antiguo sobre la indigeneidad en la India. Desde sus inicios, la Sangh Parivar (la familia de organizaciones fundamentalistas hindúes) ha reivindicado el estatus indígena para todos los hindúes y solo los hindúes. Los ideólogos del hindutva (el principio de supremacía hindú) suscriben fervientemente la idea de los hindúes como pueblos indígenas, marginados históricamente por los invasores y gobernantes musulmanes.[12] Doscientos años de gobierno inglés, y la promoción del cristianismo durante el colonialismo, también suscitaron el mismo sentimiento de agravio, aunque a un menor grado. Desde la

12. La presencia de los musulmanes (12 por ciento de la población) en la India, representa una espina permanente para Sangh Parivar, fomentando la imaginaria amenaza de ser excesivos en número y marginados. La violencia que marcó la partición de la India británica en 1947, cuando se creó Pakistán haciéndose un lugar en las áreas dominadas por los musulmanes, así como la permanente disputa por Cachemira entre los dos países, son dos elementos importantes en la narrativa de las hostilidades hindúes-musulmanes en la India.

perspectiva hindutva, el hinduismo es la única religión del subcontinente indio; todas las otras son foráneas y corruptas. Según Golwalkar, el fundador de la RSS, solo para los hindúes las fronteras de la nación (rashtrabhoomi) coinciden con la tierra natal (matribhoomi) y la tierra sagrada (punyabhoomi); los musulmanes miran a la Meca y los cristianos al Vaticano (sic), mientras que los budistas y los sikhs son considerados como hindúes decadentes y, por lo tanto, no constituyen un problema. Estas lealtades primordiales determinan el patriotismo y la política de pertenencia. Al reivindicar la "indigeneidad" exclusivamente para los hindúes, la Sangh Parivar borra siglos de presencia musulmana en el subcontinente, así como el desconcertante hecho histórico de que los arios, de quienes los hindúes de la casta alta se reclaman sus antepasados, fueron también de origen extranjero.[13] El fascismo, el nacionalismo y la religiosidad se combinan en la ideología hindutva, donde los criterios del supuesto origen y pureza cumplen el rol de modelos determinantes de inclusión y exclusión. Lo interior y exterior a la nación india está claramente combinado con la identidad religiosa; dicha afiliación religiosa se convierte en el principal criterio de reconocimiento como ciudadanos legítimos. Ser plenamente indio e indígena es ser hindú.

Si bien los musulmanes y los cristianos han constituido el odiado *otro* que es integral a la identidad de la Sangh Parivar desde su formación, a lo largo de los años la pregunta por la afiliación adivasi tan solo ha estado en el centro de la atención de manera intermitente, llegando a cobrar importancia en las ocasiones en las que se informaba sobre adivasi convertidos al cristianismo (Xaxa 2000). Los fundamentalistas hindúes generalmente han asumido que los adivasi son hindúes por defecto. Están respaldados por la categorización estatal de hindúes en las "tribus clasificadas", a menos que se reivindique explícitamente de otra manera.[14] Sin embargo, los esquemas de clasificación del estado son también intervenciones políticas: en el periodo colonial, la religión de las tribus clasificadas era recordada como "animista", para distinguir a sus miembros de las castas campesinas que eran hindúes. Después de la independencia, los antropólogos nacionalistas argumentaron contra el otorgamiento de una identidad religiosa distinta a los adivasi, reivindicando que eran "hindúes atrasados" (Ghurye 1963). Según este enfoque, el diferenciar a las "tribus" de las "castas" y reivindicar un estatus "aborígen" para los adivasi, fue una maniobra maliciosa, evocadora

13. La RSS ha financiado ingeniosos estudios arqueológicos para "probar" que los arios no migraron de Asia Central hace cuatro mil años, sino que fueron nativos del subcontinente (Witzel y Farmer 2000).

14. La mayoría de las tribus clasificadas del noreste de India es cristiana, como lo son algunos adivasi en la India central y del sur, y en las islas Andaman y Nicobar. Los adivasi musulmanes son poco frecuentes.

de la política colonial de divide y gobierna. La unidad de la India independiente demandó la integración adivasi, no la diferencia. Y, sin embargo, la categoría "tribus clasificadas" no fue enteramente disuelta; se preservó, aunque con los adivasi clasificados como hindúes.

La política cultural contemporánea de ser adivasi es contenciosa de maneras novedosas, con la identidad religiosa que cobra un significado enteramente nuevo en oposición a los musulmanes y a los cristianos. Si bien los adivasi en el valle de Narmada recién han comenzado a negociar con el hinduismo político, sus compromisos con la cultura hindú imperante en los pueblos locales tiene una historia más larga.[15] En la región se han dado varias oleadas de hinduización a lo largo del último siglo, cuando muchas familias y caseríos adivasi se volvieron bhagat (lit., "devotos"), uniéndose a las sectas hindúes y adorando a dioses del panteón hindú, renunciando a las prácticas adivasi, y condenando al ostracismo a los adivasi no bhagat. En búsqueda de la sudhaar (mejora o reforma)[16] y de la movilidad hacia arriba a través de la emulación de los valores hindúes dominantes, el movimiento bhagat ha sido más influyente entre los adivasi que tienen lazos más estrechos con la gente hindú de la ciudad —bazaarias.

Los adivasi ubicados a lo largo del río Narmada han guardado distancia de la hinduización, aunque, en contextos particulares, sus prácticas muestran una cierta ambivalencia en ese sentido.[17] Por ejemplo, a medida que la construcción de la represa ha inundado partes del valle del Narmada, algunos adivasi han comprado motonaves para circular por un paisaje que ya

---

15. Baviskar 1995a (cap. 4) sostiene que, a pesar de los procesos de hinduización en la región, la interacción con la cultura hindú en los bazaars y pueblos vecinos ha ayudado a producir y sostener una identidad adivasi distintiva. Véase también Hardiman (1987). Otro recuento del movimiento bhagat se puede encontrar en Baviskar (1997a).

16. La genealogía de sudhaar o mejoramiento merece la pena ser delineada. La noción de "mejoramiento" impregnó los proyectos imperiales en las colonias. Las ideas de mejoramiento, de economizar recursos, de controlar las tierras a la gente con un objetivo de conservación, el mejor manejo para una explotación más eficiente, fueron parte intrínseca de la empresa colonial (Cowen y Shenton 1996; Mehta 1999). El imperio se justificó como instrumento del desarrollo, de "impulsor y orientador de nuevas razas de sujetos y aliados en la carrera del mejoramiento" (Stamford Raffles, citado en Drayton 2000: 94). La crítica colonial a las religiones orientales inspira la búsqueda del alma entre los hindúes y musulmanes que luchaban contra el proyecto de la Ilustración, contribuyendo a tentativas de reforma. La misión por revitalizar al hinduismo, mediante la influencia oculta de los sacerdotes y la expansión del ritual y la costumbre, trajo como resultado el surgimiento de sectas como la de arya samaj, dedicada a devolver al hinduismo a sus raíces védicas. La brahmo samaj en Bengala combinó los valores cristianos con el hinduismo. Las nociones contemporáneas de sudar se basó en esta fusión de nociones religiosas y seculares de progreso moral y material.

17. Para una descripción del fenómeno mata, véase Baviskar (1995a: 97-103).

no va a ser accesible a pie. Me llamó la atención que quienes conducían los botes, los mismos jóvenes que participaron con entusiasmo en los ritos del indal, cantando, bailando y siendo poseídos, siempre comienzan el día adorando el bote a la manera hindú —con agarbattis (varas de incienso), un artículo que nunca se usa en los rituales bhilala. Esto me recordó cómo los conductores de buses no adivasi comienzan el día en la rueda, y tal vez los adivasi repiten esa práctica como una forma adecuada de propiciar el motor de combustión interna. El sincretismo que marca tales prácticas adivasi las hacen difíciles de clasificar. También se debe resaltar que la diferenciación religiosa de los adivasi entre bhagat y no bhagat, aquellos que afirman ser hindúes y quienes no, no es una tendencia histórica unilineal; existe una evidencia de pueblos que retornan a formas más antiguas adivasi de tiempo en tiempo.[18] La actual ola de hinduización se manifiesta a través de la proliferación durante los años 1990 de templos a orillas del camino a todo lo largo del valle del Narmada. Estas elevadas estructuras de ladrillo y cemento pintadas de color azafrán, por lo general dedicadas a Hanuman, la deidad mono que ayudó a Ram en su batalla contra el mal, construidas con donaciones hechas por los comerciantes hindúes locales, anuncian la fe compartida de los adivasi y los hindúes de casta.

Si bien los adivasi del valle del Narmada no participan en ella, otras zonas de Jhabua y la actual Rajasthan y Gujarat han sido testigos de un singular utilización de la hinduización para fines adivasi en los años 1940.

18. Parkin (2000) describe el resurgimiento de la religión adivasi entre los santhals del este-central de la India, y su campaña para no ser clasificados como hindúes en el censo. En 1971, 300 mil personas en el área de Chhota Nagpur informaron que su religión era la sarna, distinguiéndose conscientemente a sí mismos de los hindúes. En el censo de 1991, este número se incrementó a 1'800 mil. Según B. K. Roy Burman, el decano de la antropología tribal en la India, el número de adivasi que reporta tener una religión tribal, como la bhil y gond, se ha incrementado enormemente (Roy Burman, comunicación personal, 8 de mayo del 2000). La mayor parte de la evidencia en la India del oeste se orienta hacia una mayor hinduización, pero tal vez este momento también esté marcado por la cristalización de una corriente menor —la afirmación de una cultura "tribal" autónoma. Esto también podría traer como resultado nuevas formaciones electorales. En los últimos cinco años, un nuevo grupo político adivasi, denominado el Partido Gondwana Gantantrik ([GGP] Partido Republicano Gondwana), se ha formado en la región de Mahakoshal de MP central. Con un funcionamiento en una región donde el 54 por ciento de la población pertenece a las tribus clasificadas, y donde el 22 por ciento de las personas se identifica a sí misma como perteneciente a la tribu gond, el GGP reivindica 1700 años de "historia gloriosa", un pasado durante el cual las reinas y reyes gond gobernaron grandes territorios. Además de llevar a cabo una campaña antilicor y organizar bancos para mujeres rurales, el GGP ha competido con éxito en las elecciones para la asamblea estatal. Según un observador, mediante la quema del texto religioso Ramayana, el GGP ha refutado la afirmación del BJP sobre que los adivasi son hindúes (M. Prakash Singh, comunicación personal, 7 de octubre del 2005).

Encabezados por Mama Baleshwar, el Lal Topi Andolan liberó a los adivasi del veth-begaar (trabajo forzado) impuesto por los gobernantes aristocráticos, recurriendo a la Arya Samaj quién ejecutó ceremonias shuddhi (purificación) y upanayan (ponerse el cordón sagrado), convirtiendo a los adivasi en hindúes nacidos dos veces y, de esta manera, exentos de la prestación de trabajo forzado. Mama Baleshwar obtuvo la ayuda de la Arya Samaj, indicando al Kanchi Shankaracharya que los adivasi oprimidos se estaban convirtiendo al cristianismo para escapar del veth-begaar, ¡dado que los británicos habían eximido a los cristianos de los trabajos forzados! Si el Shankaracharya permitía a los adivasi usar el cordón sagrado, cesarían las conversiones al cristianismo. El líder hindú aceptó, con la condición de que los adivasi se volvieran bhagat, renunciando a la carne y al licor. Miles de adivasi vistieron entonces el cordón sagrado y evadieron el poder de los estados aristocráticos (Baviskar 1995a: 79-80). A principios de los años 1990, Mama Baleshwar recordó esta iniciativa como una sagaz estratagema calculada para sacar el máximo provecho de las leyes no equitativas, más que como un avance hacia una genuina conversión (Amit Bhatnagar, comunicación personal). No se sabe si los adivasi también vieron la conversión como una medida puramente instrumental, si es que continuaron siendo bhagat o si finalmente se sumieron en formas más adivasi —las variadas y complejas relaciones entre una ideología hegemónica y una conciencia subalterna son difíciles de interpretar a través del tiempo (Guha 1983).

Los múltiples significados espirituales y culturales encarnados en las prácticas que implican ser bhagat, ahora tienen menos importancia que su potencial para reclutar adivasi para el hinduismo político. Varias sectas bhagat están integradas a la Sangh Parivar, cuyas unidades locales tienen a su cargo escuelas donde los niños adivasi son formados en el nacionalismo hindú.[19] En las zonas donde las dependencias de salud y educativas son inexistentes o son de baja calidad, las organizaciones afiliadas a la Sangh, como el Sewa Bharti (Servicio a la India), Vanvasi Kalyan Manch (Foro para el Bienestar de los Moradores del Bosque)[20] y Friends of Tribals Society

19. Sundar (2004) analiza la pedagogía de las escuelas que dirige el Sangh Parivar en las zonas adivasi de Chhattisgarh (antiguamente el MP del Este). Benei (2000) sostiene que incluso las escuelas estatales promueven una suave línea hindutva nacionalista, indicadora de la penetración de la ideología hindutva en la sociedad civil secular.

20. Los nacionalistas hindúes cuidan de referirse siempre a las tribus clasificadas como vanvasis (habitantes de los bosques), y no como adivasi (habitantes originales). El empleo de "adivasi" para las tribus clasificadas no sería consistente con la aseveración Sangh Parivar de que todos los hindúes, y no solo las tribus clasificadas, son los habitantes originales de la India. El Vanvasi Kalyan Manch (Foro para el Bienestar de los Habitantes del Bosque), creado en 1952, afirma tener unidades activas en 20 mil pueblos de los 276 distritos que tienen poblaciones tribales. Su misión es restablecer

(Amigos de las Sociedades Tribales), llenan este vacío.[21] Las actividades filantrópicas permiten una entrada más fácil a los pueblos adivasi, donde los grupos bhagat han sido movilizados para formar dharma raksha mamitis en el ámbito del pueblo (comités de protección de la religión). Los comités organizan discursos religiosos y sesiones para cantar bhajan (cantos devocionales). A los miembros se les proporcionan calendarios adornados con las deidades hindúes,[22] y son alentados a celebrar festivales hindúes, como el Navratri y el Ganesh Chaturthi, los que no son familiares a los adivasi.[23] Las organizaciones de la Sangh Parivar apoyan a los bhagats para que realicen peregrinajes a importantes templos hindúes en Gujarat.

Las actividades en el ámbito de los pueblos son complementadas por reuniones regionales más grandes, las que están dirigidas, con frecuencia, por líderes de la Sangh Parivar en los ámbitos estatal y nacional, quienes exhortan a los adivasi a afirmar su hinduismo y a defender su religión amenazada por los misioneros y musulmanes. Los rituales incluyen desde la realización de la deeksha (iniciación religiosa) mediante la bendición y el ungimiento de los adivasi, la distribución de trishuls (tridentes, símbolo del dios Shiva), collares con medallones de Hanumanicon y bhagwa kaapad (bandanas y bufandas de tela de color azafrán), hasta la entonación de los lemas hindúes. Un activista adivasi, un no bhagat y crítico de la "azafranización"[24] de los adivasi, que asistió a una de estas reuniones, recalcó el parecido con los eventos del movimiento social secular con los cuales tenía familiaridad a partir de la campaña en contra de la represa: el mismo llamado a la acción, la expresión de unidad y fuerza colectiva, los rituales de solidaridad (K. S. Gavle, comunicación personal, 14 de octubre, 2003). Existe una recursividad para estos préstamos: los encuentros de la Sangh Parivar remedan aquellos de los movimientos sociales progresistas. Estos últimos, a su vez, se basan en un repertorio político que puede ser rastreado a través de la lucha nacionalista, la misma que, en su primera etapa, llevó

---

y fortalecer "los imprecisos lazos culturales [entre vanvasis e hindúes] y alejar gradualmente a los vanvasi de la mala influencia de los misioneros extranjeros, los antisociales y las fuerzas antinacionales" (Vanvasi Kalyan Ashram s/f).

21. En otros sitios de la India tribal, los grupos cristianos históricamente han llenado el vacío de una manera similar.

22. Los calendarios con oleografías exuberantes de las diosas y dioses indios han constituido una forma popular y barata de arte mural en la India desde los años 1950.

23. Lobo (2002: 4845) informa que los adivasi en Gujarat participaron en los rituales y en las movilizaciones que condujeron a la demolición de la mezquita de Babri ya en el año 1990.

24. La *azafranización* es un término empleado comúnmente para indicar la creciente influencia de la Sangh Parivar. El color azafrán, empleado para dar a entender la renuncia (sadhus emplea el azafrán), ha venido ahora a connotar el hinduismo militante.

de los hogares a las calles las celebraciones de los festivales como el Ganesh Chaturthi, una innovación clave para dar forma a una esfera pública e identidad colectiva hindú en la India urbana occidental (Courtright 1985). Las campañas que buscaban incorporar a los adivasi en una narrativa hindú de jagriti (despertar), la afirmación virtuosa contra la intromisión de los invasores foráneos musulmanes y cristianos, contiene ecos dentro de ecos de luchas más antiguas con significados y fines muy diferentes.

La vuelta a la Sangh Parivar tiene otra dimensión política. Por décadas, esta región del MP del oeste había votado por el Partido del Congreso, una formación centrista, secularista.[25] Este partido, con su imagen de paternalismo, contó durante mucho tiempo con los votos adivasi de todo el estado. A pesar de que la arraigada jerarquía del Partido del Congreso brindó pocas oportunidades para la gente que pugnaba por entrar en la política electoral, el ingreso de la Sangh Parivar en la región y su rápida expansión ofrecieron una ruta alternativa, más rápida para la carrera política. El Partido Popular Indio (BJP) le habló al corazón a más de un adivasi —la búsqueda de una reforma espiritual y un respeto social, combinada con las ambiciones electorales individuales. En las elecciones del 2004 para la asamblea del estado, el BJP ganó todos los escaños del distrito de Jhabua y siguió adelante para formar el gobierno en el estado de MP.[26]

Las semillas del hindutva en la zona central adivasi dieron frutos a fines de los años 1990.[27] Entre 1997 y 1999, los adivasi cristianos fueron atacados y sus iglesias incendiadas en el sur de Gujarat y en MP. Los sacerdotes fueron desnudados y golpeados. A los adivasi cristianos se le administró a la fuerza ganga-jal, agua del Ganges, el sagrado río hindú, en un shuddhikaran (un rito purificatorio) para recuperar sus almas. La Sangh Parivar elocuentemente denominó a esta campaña ghar vaapasi ("retorno a casa"), caracterizando a los adivasi cristianos como hindúes que se habían extraviado del camino.[28] La violencia contra los adivasi cristianos brotó nuevamente

---

25. Como un distrito donde más del 80 por ciento de la población es adivasi, los escaños electorales del Parlamento Nacional y de la Asamblea Legislativa Nacional están reservados para los adivasi.
26. El BJP también derrotó al Partido del Congreso en las elecciones del gobierno estatal en los estados recientemente constituidos de Jharkhand y Chhattisgarh, con mayoría adivasi.
27. Hubo un incidente previo en 1988 en Jhabua, a 70 kilómetros al norte del valle de Narmada en el mismo distrito. Una turba adivasi entró a la fuerza a los locales de una iglesia y violó a cuatro monjas católicas. Una investigación del gobierno se desdibujó sin llevar a ninguna conclusión. No llegó a probarse la participación del Sangh Parivar.
28. La suposición de que los adivasi son hindúes por defecto, se refleja también en las leyes indias en contra de la proselitización que apunta a las conversiones tribales al cristianismo, sin prohibir de manera similar la proselitización hindú (Xaxa 2000: 23).

en Jhabua en enero del 2004, cuando una escuela misionera, varias iglesias y casas fueron incendiadas.[29] Los cristianos constituyen menos del 2 por ciento de la población de Jhabua —según el censo de 1991, eran 14.974 de una población total del distrito de 1.300.000, y no eran tan prósperos comparados con otros adivasi. El comercio y los préstamos de dinero locales son controlados por hindúes de las castas más altas y por musulmanes bohra. Pero la llegada de los cristianos pentecostales a la zona, con reuniones que igualaban a la Sangh Parivar en ostentación sino en tamaño, alarmó a la Sangh Parivar (y, en cierta medida, también a la iglesia católica que había tenido una presencia localizada en Jhabua desde los años 1890, sin que hubieran tenido lugar muchas conversiones). La violencia episódica contra los cristianos, y ahora contra los musulmanes, se ha convertido en una característica regular de la política cultural en la India occidental a lo largo de la última década.

Los académicos comprometidos con la lucha de los adivasi ven la participación de los adivasi en los disturbios antimusulmanes de Gujarat, en el 2002, como un desafío conceptual y político. La explicación estándar busca negar la agencia de los adivasi, afirmando que ellos fueron incitados por personas foráneas. Según Lobo:

---

29. Hartosh Singh Bal, "Faith seeks a market", en *Indian Express*, 25 de enero del 2004. La aparente provocación de la violencia fue el cuerpo de una niña de nueve años que había sido violada y asesinada y que se encontró en la escuela misionera católica. La niña era hindú. Después que una turba expresara su "ira en contra de las expoliaciones cristianas de niñas hindúes inocentes", se descubrió que el culpable era un hindú. Sin embargo, para ese momento, el BJP estaba en el poder en MP y el gobierno estatal ordenó una investigación del incidente. Narendra Prasad, el oficial de la policía jubilado, a quien se le había encargado la investigación, presentó su informe en mayo del 2005. Aquellas partes del informe que se hicieron públicas dan cuenta de que fue un documento hecho a medida de la causa hindutva, empujando de manera consistente sus demandas comunales. Según el informe, los misioneros cristianos ubicados en Jhabua estaban forzando las conversiones de adivasis y, por consiguiente, fueron atacados por indignados adivasi-hindúes. Los investigadores independientes no habían encontrado evidencia de conversiones forzadas. Incluso los líderes locales del BJP dicen que ellos no saben de conversiones forzadas. Pintoo Jaiswal, un activista BJP y vicepresidente de la corporación municipal Alirajpur, señaló, "Mis hijos están estudiando en escuelas misioneras. Nunca se han quejado de ningún intento de convertirlos" (Milli Gazette 2005). El informe también menciona el hecho "preocupante" de que las poblaciones cristianas de Jhabua se ha incrementado en más del 80 por ciento entre 1991 y el 2001, una estadística que olvida mencionar que los cristianos son menos del 2 por ciento de la población del distrito de Jhabua, y que constituyen un minúsculo 0,28 por ciento de la población del estado de MP. En el informe se les da a las familiares estrategias alarmistas de Sangh Parivar y al temor a las crecientes poblaciones musulmanas y cristianas que podrían hacer de los hindúes una minoría "en su propio país", un estatus de autoridad cuasi judicial. A su vez, el gobierno del BJP en MP está empleando este informe para justificar nuevas normas que hacen más estrictas las conversiones adivasi al cristianismo.

> En las áreas tribales, [...] ha existido una historia de explotación económica entre los comerciantes musulmanes bohra y la gente tribal. Esto ha sido utilizado por la brigada hindutva, la cual le dio un tinte comunal. En muchos lugares, la gente tribal había sido incitada al pillaje. La gente bhil de esta zona es extremadamente pobre. Este distrito ha sufrido sequías. Los políticos y hindutvavadis, con la complicidad de la burocracia del gobierno, llevaron a cabo *toda la operación de utilizar a los adivasi* para saquear y provocar incendios. (Lobo 2002: 4846-4847, énfasis mío)

Otro activista y académico de los derechos tribales comenta que "la gente tribal son socialmente vulnerables y, si bien no les molestará mucho el hinduismo y el Islam, el licor jugará un rol al incitarlos a la violencia" (Devy 2002: 40). Estas explicaciones representan a los adivasi como incautos estructurales: su explotación económica y su pobreza permiten que sean cínicamente manipulados por la Sangh Parivar para tener en la mira a los musulmanes. En tanto grupo "socialmente vulnerable", los adivasi no se dan el lujo de abandonarse a las actividades religiosas, de comprometerse en proyectos de reforma espiritual y de éxito social. Pero entréguenles un trago, y retornan a un estado de salvajismo.

Las luchas adivasi por los derechos indígenas

Según los activistas de los derechos tribales, la participación adivasi en actos de violencia antimusulmanes y anticristianos es una trágica aberración de la real lucha de clases histórica por los derechos a los recursos. Que existen muchos caminos al poder tribal, incluido el sendero de unirse a los supremacistas hindúes, es una posibilidad política que es difícil de aceptar. La violencia adivasi se atribuye a una falsa conciencia.

> Los problemas de los adivasi se relacionan con el jal (agua), los bosques y la jameen (tierra). El asunto es la transferencia de sus recursos a ámbitos no tribales. *La religión no es su problema.* En lugar de abordar asuntos de economía política, la Sangh Parivar y el BJP, cuya base social se ubica en las castas más altas y en las clases medias, desvían la atención de los adivasi hacia objetivos equivocados como los musulmanes y los cristianos. (Lobo 2002: 4849, énfasis mío)

La posibilidad de una lucha adivasi conjunta por derechos a los recursos naturales y al poder político en la India occidental hoy no parece lógica. Pero en 1990, cuando recién comencé el trabajo de campo en la zona, el que los adivasi vistieran el uniforme de la RSS hubiera sido una visión incongruente, incluso imposible. En ese momento, los pueblos bhil y bhilala a lo largo del río se mostraban activos en Narmada Bachao Andolan (Campaña para Salvar el Narmada), luchando contra el desplazamiento generado por

la represa de Sardar Sarovar. En la década anterior, se habían movilizado a través de la Khedut Mazdoor Chetna Sangath (Sindicato de la Conciencia de Campesinos y Trabajadores) para asegurar el acceso a tierras de bosque y a los servicios del gobierno.[30] El Andolan y el Sangath juntos definen la identidad adivasi conformada por una historia de despojo, con sus prácticas culturales distintivas asediadas por una modernidad secular e hindú. Las demandas adivasi por tierras y bosques, y su oposición al desplazamiento, fueron legitimadas en términos de clase y ciudadanía, en la medida que el derecho de una persona subordinada, al menos, no sufre un despojo adicional. Pero entretejidas junto con estos reclamos, había ideas acerca del valor ecológico —es decir, como autóctonos, los adivasi eran mejores guardianes de la tierra que el gobierno, quien los desplazó en nombre del "desarrollo nacional".

Muchas de las razones que hicieron de los adivasi un caso convincente como categoría de pueblo oprimido, son características compartidas por la mayoría de miembros de las "castas clasificadas" o dalits.[31] En todo caso, las atrocidades en contra de los dalits son mucho más violentas, y las líneas de distancia social mucho más arraigadas (Shah et ál. 2006). Si la subordinación es el criterio, las mismas reivindicaciones y derechos deberían ser aplicables en el caso tanto de los dalits como de los adivasi. Pero existe una diferencia crucial entre los adivasi y los dalits: la mayoría de adivasi continúa teniendo cierto acceso a la tierra, mientras que los dalits no lo tienen; como antiguas castas destinadas al servicio, participan de tareas "contaminadoras" como barrer, hurgar en la basura, el trabajo con cuero, la cremación y la prostitución. El vínculo con la tierra, especialmente con las tierras boscosas,[32] les otorga a los adivasi una cierta distinción cultural que los dalits no pueden reclamar. Las demandas adivasi por justicia social se hacen no solo sobre la base de una experiencia compartida de opresión, sino también con referencia a una cultura especial. Los activistas de los derechos indígenas con frecuencia representan a los adivasi como caracterizados por un conjunto de valores, instituciones y prácticas singulares que los colocan aparte de otros grupos. Existe una fuerte dimensión espacial para enmarcar

---

30. Para un análisis detallado de la política Andolan y Sangath entre los adivasi bhilala, véase Baviskar 1995a, 2004 (esp. caps. 8, 9, epílogo y postscriptum en la edición del 2004).

31. Dalit (lit., "oprimido") es el nombre colectivo adoptado por las castas "intocables", las que conforman el 16,2 por ciento de la población de la India (censo de 1991).

32. El vínculo con los bosques es un elemento crítico para distinguir entre las demandas adivasi por la tierra y las de otros grupos campesinos cuya identidad está basada en la tierra. Véase Baviskar (1995a: cap. 9) sobre los diferentes tipos de reclamos hechos por los adivasi bhilala y los campesinos hindúes nimari de las llanuras en su lucha colectiva contra el desplazamiento.

la cultura indígena. Casi siempre, estas normas y prácticas se aplican a las relaciones adivasi con el ambiente físico en el que habitan, relaciones que son descritas como llenas de sabiduría ecológica; pero también son tipificadas como teniendo estructuras sociales relativamente igualitarias con aspiraciones y estilos de vida que los distinguen de los otros. A diferencia de otros grupos, los adivasi son considerados como no materialistas, respetan los límites de la naturaleza, y se supone que sus economías se basan en la reciprocidad y la subsistencia, no en la competencia ni en la acumulación. Estas diferencias culturales son percibidas como frágiles y preciadas. Los adivasi no solo deben tener derecho a su cultura porque es propia, sino porque es una cuestión de belleza.[33] Tal afirmación de los derechos culturales es hecha con poca frecuencia en el caso de las dalits.

El argumento de los derechos culturales fue un poderoso recurso para la movilización en los años 1980 y principios de los años 1990, cuando fue usado con frecuencia por los propios adivasi para reclamar que su cultura estaba orgánicamente vinculada a una ecología particular. En palabras de Khajan, un vocero adivasi clave en la campaña en contra de la represa:

> Dios hizo la tierra y el bosque; luego Él nos hizo a nosotros, los adivasi, para vivir sobre la tierra. Hemos vivido aquí desde el momento en que salimos del vientre de nuestra madre. Generación tras generación, nuestros ancestros vivieron y murieron aquí. Hemos nacido de la tierra y le hacemos producir frutos. Los gobiernos viven en las ciudades y viven de nuestros granos. Nosotros vivimos en el bosque y lo mantenemos vivo. Los gobiernos y los políticos van y vienen pero nosotros nunca hemos cambiado; hemos estado aquí desde el principio. El gobierno no puede crear la tierra o el bosque; entonces ¿cómo nos lo podría quitar?[34]

Afirmar una identidad indígena a través de la naturalización de la conexión entre los adivasi y su ambiente, ha sido una manera poderosa de reclamar derechos soberanos sobre los recursos naturales. Khajan resalta los lazos entre sangre y suelo —esta es nuestra tierra ancestral. Al mismo tiempo, distingue entre aquellos que producen y aquellos que consumen —la legitimidad de los adivasi frente a la ilegitimidad de las demandas del estado. Para citar a Raymond Williams en otro contexto: “Hemos mezclado nuestro trabajo con la tierra, nuestras fuerzas con sus fuerzas, tan

---

33. El trabajo del antropólogo Verrier Elwin (1964), que ejerció gran influencia dando forma a las actitudes de los indios educados en la cultura inglesa frente a los adivasi, ejemplifica mejor esta perspectiva. Véase también sus etnografías de varias tribus indias.

34. Entrevista filmada con el productor de cine Ali Kazimi para su documental *The valley rises*. Las traducciones del bhilali son mías. Le agradezco a Ali Kazimi por dejarme utilizar su material.

profundamente como para ser capaces de retroceder y volverlas a separar” (1980: 83). El paisaje del valle del Narmada es producto del trabajo cultural adivasi, mediante el cultivo de productos así como de cosmologías, no “bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias con las que se encontraron directamente, dadas y trasmitidas desde el pasado” (Marx 1963 [1852]: 15).

Los derechos culturales reclamados por los adivasi bhilala cuando se vieron amenazados por el desplazamiento, tuvieron eco entre las audiencias de todo el mundo y recibieron un importante apoyo metropolitano del movimiento antirrepresas de la India y del extranjero. Otras campañas de los adivasi de resistencia al desplazamiento en otros lugares de la India, también estuvieron inspiradas por la lucha del Narmada y reforzada en su apuesta por demandas similares.[35] Estos reclamos fueron recibidos con menos comprensión de parte del gobierno indio, por el estado de Gujarat (el primer beneficiario de la represa) y por la mayoría de indios lectores de diarios para quienes no había nada en la difícil situación de los adivasi que un buen paquete de resarcimiento no pudiera resolver. El enfoque predominante había sido que, en tanto grupo pobre y atrasado, los adivasi debían estar contentos con lo que estaban consiguiendo; después de todo, el gobierno estaba haciendo mucho por ellos, y la represa era necesaria para el desarrollo nacional.[36] Quienes apoyaban la represa, recibieron una sacudida cuando la Comisión Morse realizó una revisión independiente de la represa Sardar Sarovar y le aconsejaron al Banco Mundial retirar el financiamiento al proyecto sobre la base de que estaba dañando a las culturas tribales (Morse y Berger 1992). La comisión responsabilizó al banco frente a sus propias líneas directivas y frente a las convenciones internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas. En particular, este discurso sobre los derechos indígenas definió a los adivasi como sujetos mundiales, emparentados con los aborígenes de Australia y los pueblos indígenas de las Américas, oprimidos por la jurisdicción del estado nación, y no como ciudadanos nacionales (véase también IWGIA 1995: 33). El informe de la comisión, que finalmente condujo a la cancelación del préstamo del Banco

35. Las campañas Suvarnarekha, Koel Karo y Netarhat en la India del centro oriental, la campaña contra la minería en las colinas Gandhamardan en Orissa, la campaña antiminera Andhra Pradesh encabezada por Samata, no son sino algunos de los movimientos que remarcan los derechos culturales de los adivasi en su lucha contra el desplazamiento.

36. Tales reafirmaciones son para beneficio propio; la experiencia actual de rehabilitación ha sido horrorosa. Para la evaluación de la experiencia de rehabilitación con el proyecto Sardar Sarovar, véase la página web de Friends of River Narmada (<www.narmada.org>, visitada el 30 de diciembre, 2006). Dreze et ál. (1997) discuten los temas conceptuales que subyacen al debate del desplazamiento. Un análisis más reciente de los pros y contras del desplazamiento por causa de SSP, puede encontrarse en Dwivedi (2006).

Mundial, indignó no solo a quienes apoyaron el proyecto sino a muchos profesionales de las ciencias sociales (Baviskar 1995b). Ellos señalaron que era incorrecta la conclusión del informe que sostenía que los adivasi eran autóctonos; no se tomó en cuenta las especificidades del caso indio. Tal como el columnista (Brahmin) de un periódico declaró, "Todos somos adivasi".

Esencialismos y exclusiones

Es fácil desbaratar la reivindicación adivasi de indigeneidad en términos "objetivos". La indigeneidad es un discurso híbrido producido a través de alianzas transnacionales (Conklin y Graham 1995). Los antropólogos y las ONG, la legislación y las convenciones internacionales, han ayudado a crear un improvisado tipo ideal alrededor del mundo, combinando nociones de adivasi-como-víctimas con adivasi-como-*otros* exóticos. Las representaciones del taparrabos que usan los adivasi, tocando una flauta o bailando, circulan más que aquellas más prosaicas donde se les ve utilizando sus pantalones.[37] Tal cobertura también tiende a reforzar las imágenes esencialistas de los adivasi como "salvajes ecológicamente nobles" (o, crecientemente, de no salvajes en absoluto sino eruditos [Redford 1991]), que combinan naturaleza y cultura.[38] La temprana calificación peyorativa de estar lejos de la civilización, ahora es glosada positivamente como estando cerca de la naturaleza. Los reclamos por el ambiente físico son legitimados haciendo referencia a conexiones primordiales de dudosa historicidad. Ramachandra Guha ha criticado tales representaciones esencialistas, como una simple forma de "orientalismo invertido", el cual valora positivamente un *otro* mítico creado por los ambientalistas occidentales (Guha 1989). La presencia dominante de tales imágenes apunta a la hegemonía de formas occidentales de conocimiento, especialmente de prácticas clasificatorias. Akhil Gupta destaca la ironía de que "la efectividad de la identidad 'indígena' depende de su reconocimiento por los discursos hegemónicos de la nostalgia imperialista, donde la gente pobre y marginal es romantizada, al mismo tiempo que su forma de vida es destruida" (Gupta 1998: 18). Sin embargo, Gupta y Peter Brosius han argumentado seguidamente que tales

---

37. Beth Conklin (1997) describe estrategias similares en el bosque amazónico.

38. Las luchas indígenas también son percibidas como luchas por la sostenibilidad ambiental. Véase Baviskar (1995a: cap. 6) para un análisis de las prácticas forzadas y contradictorias que hacen difícil atribuir un valor ecológico a la adivasi bhilala. Peter Brosius (1997) describe cómo, en el contexto de un movimiento por los derechos indígenas a los bosques en Borneo, los ambientalistas metropolitanos universalizan las complejas y diversas prácticas de los penan en una narrativa homogénea acerca de la sabiduría sagrada de la "gente del bosque".

representaciones esencialistas pueden ser toleradas como una necesidad estratégica (Brosius 1999: 280; Gupta 1998: 19). Cuando los adivasi se entrampan en dicotomías no construidas por ellos, en un mundo donde los grupos marginales tienen pocos recursos políticos bajo su control, la afirmación de derechos en un espacio político desigual obliga a recurrir a estrategias creativas que con frecuencia hacen concesiones (Tsing 1999).

Este es también el caso del movimiento antirrepresa en el valle del Narmada, donde los adivasi conscientemente (y, en oportunidades, con ironía) desempeñaron roles estereotipados, halagando las expectativas culturales hegemónicas para lograr sus propios fines, por lo general con cierto impulso tras bambalinas de activistas no adivasi (Baviskar 1995a: 213; 1997b: 59-60). No pretendo sugerir que tales representaciones son "cínicas, oportunistas, inauténticas" o que son tácticas elegidas por actores que buscan metas o que son una forma de falsa conciencia. Para citar a Tania Li, "la auto identificación de un grupo como tribal o indígena no es natural o inevitable, pero tampoco es simplemente inventada, adoptada o impuesta. Es, más bien, una postura que se apoya en prácticas, panoramas y repertorios de significados históricamente sedimentados, y surge a través de patrones particulares de compromiso y lucha" (Li 2000: 150).

Este posicionamiento de los adivasi en el movimiento antirrepresa sufrió un importante golpe en septiembre del 2000, cuando la Corte Suprema de India normó que el proyecto debía construirse porque las "represas son buenas para la nación".[39] Los reclamos de los adivasi sobre sus derechos culturales a un lugar singular, el valle del Narmada, fueron desoídos, allanado el camino para su desplazamiento. Igualmente, en el ámbito regional, se despintó la propuesta para formar un estado adivasi separado. Esto constituyó la extinción de una iniciativa de principios de los años 1990 que buscó unir a todos los adivasi —bhil, bhilala, tadvi y chaudhri— bajo una única categoría de bhilkhand, mediante la obtención de un territorio autónomo para los adivasi en la India occidental, al estilo de Jharkhand y Chhattisgarh en la India centro oriental.[40] Al mismo tiempo, la Sangh Parivar estaba

---

39. Véase Baviskar (2004: postscriptum) para un recuento de la situación en el valle del Narmada desde el momento en que se establece esta norma.

40. Baviskar (1997a). El estado de Jharkhand fue creado a partir de los distritos sureños de Bihar en el 2000, luego de un movimiento de un siglo de duración para crear una tierra de origen para los adivasi en esta zona boscosa y rica en minerales de la India. El estado de Chhattisgarh se creó al mismo tiempo sobre la base de los distritos orientales de MP. Virginius Xaxa (1999: 3594) sostiene que a pesar de sus problemas empíricos y conceptuales, las demandas adivasi por una tierra de origen adoptan una plantilla lo suficientemente probada como para hacer sus reclamos políticos. Debido a que el sistema indio de estados se basa en la identidad lingüística, mapeada a regiones específicas, son reconocidos los privilegios territoriales de las comunidades lingüísticas dominantes,

expandiendo su presencia en la zona, ofreciendo incorporar a los adivasi en una comunidad distinta —no una identidad opuesta que remarcaba la diferencia, sino la oportunidad de ser parte de una mayoría hindú hegemónica, no para desafiar las estructuras de poder, sino para participar de ellas. Los adivasi ahora podían imaginarse a sí mismos como parte de un panorama cultural más grande —la nación hindú—, antes que como una presencia subalterna encarcelada en un estado de naturaleza.

Por una serie de razones, las reivindicaciones de indigeneidad que establece el derecho hindú son muy distintas de las reivindicaciones de indigeneidad que demandan los adivasi al luchar contra el desplazamiento al que obliga la construcción de una gran represa. La indigeneidad hindú legitima la exclusión violenta y la subordinación de las minorías religiosas. La indigeneidad adivasi es una demanda por la inclusión en la política india, un reclamo por recursos injustamente negados o enajenados. Esta es una diferencia sustantiva, y separa a un conjunto de organizaciones fascistas de las organizaciones políticas adivasi progresistas y de los movimientos sociales en MP. Pero existe un elemento común perturbador en estas ampliamente divergentes invocaciones de la indigeneidad. El reclamo adivasi se hace basándose menos en el principio de ciudadanía —los derechos garantizados a todos los indios en virtud de la Constitución india—, y más sobre la base de una cultura diferente, unida a la naturaleza en un lugar particular. Tal como planteo más adelante, este énfasis discursivo crea sus propias exclusiones.

A pesar de que la indigeneidad, al igual que todas las identidades esencialistas, es una herramienta poderosa, culturalmente sugestiva para la movilización política y una que los adivasi están bien posicionados para desplegar; el lenguaje de los derechos ciudadanos sumerge la diferencia adivasi en una posición más generalizada de sujeto subalterno. Los grupos políticos que trabajan temas del derecho a los recursos en el valle del Narmada y que están comprometidos con la causa adivasi en los términos de la Constitución india y más allá, han buscado resolver esta tensión de manera ideológica y organizativa. Los activistas sangath sostuvieron que los adivasi eran parte de una comunidad dalit más grande de gente oprimida por doquier (Shankar Tadavla, comunicación personal, 5 de marzo de 1994). A las tempranas protestas andolan se les unieron los Chhattisgarh Mukti Morcha, cuadros de trabajadores industriales que luchaban por un empleo digno, haciendo, de este modo, causa común con los campesinos que se resistían al desplazamiento. Al momento de redactar este capítulo,

---

no así aquellos de los adivasi. La noción de una tierra de origen adivasi es una demanda cultural, a la par que los reclamos culturales de las comunidades lingüísticas; mientras que la primera es discutible, la segunda se da por sentada.

los grupos políticos de MP que trabajan el tema de los derechos de los habitantes de los bosques bajo el paraguas del Jan Sangharsh Morcha, han adoptado la postura de oponerse a la distinción entre adivasi y no adivasi que hace el anteproyecto de ley del bosque.[41] Tales alianzas estratégicas y posturas ideológicas demuestran que se pueden establecer solidaridades a través de las diferencias culturales para forjar una política de oposición más inclusiva. Pero la guerra de desgaste emprendida por el estado en contra del movimiento antirrepresa tuvo sus efectos adversos. Aquellos que pudieron mantenerse por más tiempo en el movimiento, fueron los que tenían tierras comprometidas.

La afirmación de lazos culturales con la tierra y la capacidad para movilizarse sobre esa base, deja fuera al grupo más vulnerable —los sin tierra. En el valle del Narmada viven los dhankava naiks, un grupo dalit que no tiene tierras salvo leyendas acerca de cómo, hace muchas generaciones, los adivasi los conquistaron y se apropiaron de sus bosques. Carentes del capital cultural en el que los adivasi pueden apoyarse, ignorados por el movimiento antirrepresa que se enfoca en los derechos de los adivasi con tierras y en los campesinos hindúes para enfatizar la imposibilidad de la rehabilitación, los naiks fueron los primeros en acogerse a la magra compensación que ofreció el gobierno y desaparecieron en la distancia. La involuntaria exclusión es una pequeña hebra en la saga antirrepresa, una lucha épica que superó enormes desigualdades para transformar las concepciones sobre las grandes represas y el desplazamiento en todo el mundo, pero no es trivial. Tales exclusiones nos recuerdan la parte sombría de la política de la indigeneidad y la necesidad de mantener siempre viva la posibilidad de alianzas a través de las identidades.

Cuando los vocabularios políticos recurren crecientemente a “metafísicas sedentaristas” (Malkki 1992) de la indigeneidad, donde las identidades colectivas son atadas “naturalmente” al lugar, tienen también otras consecuencias no intencionadas. La mayoría de los pobres del mundo, rurales y urbanos, viven en los márgenes de la subsistencia y en las condiciones ecológicas más degradadas, pero no pueden alegar ser indígenas. Por ejemplo, los migrantes recientes a las ciudades indias no pueden establecer genealogías auténticas; sus demandas de recursos son las más tenues. La política cultural de fijar a la gente a un lugar deja a los migrantes pobres en condiciones vulnerables al desalojo en la medida que las autoridades declaran que ellos deberían “regresar a donde pertenecen”.[42] Los movimientos

41. Véase nota 7.

42. En Baviskar (2003), abordo los apremios de los migrantes en Nueva Delhi y comparo los discursos del desplazamiento rural y urbano, sosteniendo que los habitantes de los barrios marginales en Nueva Delhi reclaman derechos a la tierra, resaltando no los

por las tierras de origen adivasi que se movilizan alrededor del tema de la colonización y la explotación por parte de "foráneos", corren un riesgo similar de ponerse en contra de los migrantes, especialmente de las minorías religiosas. Irónicamente, es probable que algunos de estos migrantes sean adivasi marginados por proyectos del Estado a nombre de la nación, la política de la pertenencia que los convierte en "gente fuera de lugar".

Conclusión

Este capítulo analiza un episodio de una lucha en curso en torno a la indigeneidad en la India. La coyuntura particular de clase y casta, religión y ciudadanía que describe, se sitúa en un espacio y en un tiempo regionalmente limitado. En el oeste de la India, a lo largo de los últimos 15 años, las rutas hacia el poder adivasi han llegado a coincidir con el nacionalismo hindú en expansión en una potente mezcla de fe religiosa, aspiraciones culturales y oportunidad electoral. Los adivasi en otras partes de la India han participado de, y han creado, otros tipos de política cultural, desde la formación de partidos políticos basados en la identidad adivasi hasta la adhesión a grupos revolucionarios naxalite. Este capítulo no pretende bosquejar estas y otras luchas que ocupan diferentes contextos, pero que son similares en la medida que abordan la difícil situación y la esperanza de ser adivasi. Ofrezco un recuento necesariamente parcial, pero que espero actúe como una provocación.

Ha existido un cambio generacional en la vida del Estado-nación indio. El desarrollismo nacional se ha visto socavado por la liberalización económica, las seculares ideologías liberales se ven amenazadas por el iliberalismo de los fundamentalismos religioso y del mercado (Deshpande 1997; Hansen 1999; Ludden 1996; McMichael 1996).[43] Los adivasi de la India occidental han experimentado también un cambio generacional. Los hijos de quienes lucharon contra la represa, por derechos forestales, buscan otros futuros políticos. En la medida que habitan mundos distintos a los de sus padres, los adivasi más jóvenes aprenden, se rebelan y continúan

---

apegos culturales, sino la inversión de trabajo para hacer habitable un lugar (Baviskar en prensa).

43. Estos cambios no significan una ruptura entre dos períodos distintos, expresan más bien ciertas contracorrientes preexistentes que llegan a dominar una coyuntura particular en la política india. La rotunda derrota del BJP en las elecciones nacionales del 2004, y la consiguiente confusión del partido, pueden muy bien ser una señal del inicio del fin del predominio político del nacionalismo hindú. Pero el partido continúa estando en el poder en estados como MP, Gujarat y Rajasthan, y en los estados "tribales" de Chhattisgarh y Jharkhand.

avanzando. Este capítulo esclarece una coyuntura en la vida de una nación y en las vidas de un grupo de adivasi y, al discutirla, desafía un artículo de fe para muchos de nosotros: que la acción indígena llevará con seguridad a la libertad y a un mundo mejor. El momento que este capítulo describe bien podría traer éxito social y mayor poder a algunos adivasi que adoptan el hinduismo. Pero esto está ocurriendo a expensas de otros, incluidos los adivasi cristianos y aquellos que continúan practicando las formas religiosas pertenecientes a vil y bhilalas. Este capítulo también toma nota del eclipse de la movilización alrededor de los derechos a los recursos, cuando los activistas adivasi, incluso a medida que defendían sus derechos basados en lazos autóctonos con la tierra, estaban deseosos de aliarse con otros grupos alrededor de cuestiones sobre el desplazamiento. Tal vez esta sea una fase temporal y la cuestión agraria se haga notar una vez más a medida que se encienda el debate alrededor de los derechos de los habitantes de los bosques.[44] No obstante, si bien trascendente, este momento muestra que no podemos asumir que la indigeneidad es intrínsecamente un símbolo de subalternidad o un modo de resistencia. Quiénes son los adivasi, y en qué se convertirán, son preguntas que demandan un compromiso permanente y una política de solidaridad crítica.

Agradecimientos. Agradezco a los organizadores, Orin Starn y Marisol de la Cadena, y a todos los otros participantes de la conferencia de la Wenner-Gren por sus ideas y estímulo. También les agradezco a Ram Reddy, Mihir Shah, Rahul N. Ram y a un revisor anónimo por su lectura cuidadosa y sus agudos comentarios.

Bibliografía

Baviskar, Amita

1994 “The fate of the forest: conservation and tribal rights”. En *Economic and Political Weekly* 29 (38): 2493-2501.

1995a *In the belly of the river: tribal conflicts over development in the Narmada Valley*. Delhi: Oxford University Press.

1995b “The political uses of sociology”. En *Sociological Bulletin* 44 (1): 89-96.

1997a “Tribal politics and discourses of environmentalism. Contributions to Indian”. En *Sociology* 31 (2): 195-223.

44. Véase la nota 7.

1997b “Who speaks for the victims?”. En *Seminar* 451: 59-61.

2001 “Written on the body, written on the land: violence and environmental struggles in central India”. En Peluso, Nancy y Michael Watts, eds., *Violent environments*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

2003 “Between violence and desire: space, power and identity in the making of metropolitan Delhi”. En *International Social Science Journal* 175: 89-98.

2004 *In the belly of the river: tribal conflicts over development in the Narmada Valley*. Segunda edición. Delhi: Oxford University Press.

(En prensa) “Breaking homes, making cities: class and gender in the politics of urban displacement”. En Mehta, Lyla, ed., *Gender and displacement*.

Benei, Veronique

2000 “Teaching nationalism in Maharashtra schools”. En Fuller, C. J. y Veronique Benei, eds., *The everyday state and society in modern India*. Nueva Delhi: Social Science Press.

Beteille, Andre

1986 “The concept of tribe with special reference to India”. En *European Journal of Sociology* 27: 297-318.

1998 “The idea of indigenous people”. En *Current Anthropology* 39 (2): 187-191.

Bhatt, Chetan

2001 *Hindu nationalism: origins, ideologies and modern myths*. Nueva York: Berg.

Brosius, J. Peter

1997 “Endangered forest, endangered people: environmentalist representations of indigenous knowledge”. En *Human Ecology* 25 (1): 47-69.

1999 “Analyses and interventions: Anthropological engagements with environmentalism”. En *Current Anthropology* 40 (3): 277-288.

Conklin, Beth

1997 “Body paint, feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism”. En *American Ethnologist* 24 (4): 711-737.

Conklin, Beth y Laura Graham

1995 “The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics”. En *American Anthropologist* 97 (4): 695-710.

COURTRIGHT, Paul
1985 *Ganesa: lord of obstacles, lord of beginnings*. Nueva York: Oxford University Press.

COWEN, M. P. y R. W. SHENTON
1996 *Doctrines of development*. Londres: Routledge.

DESHPANDE, Satish
1997 "From development to adjustment: economic ideologies, the middle class and 50 years of independence". En *Review of Development and Change* 2 (2): 294-318.

DEVY, G. N.
2002 "Tribal voice and violence". En *Seminar* 513: 39-48.

DRAYTON, Richard
2000 *Nature's government: science, imperial Britain, and the "improvement" of the world*. New Haven, CT: Yale University Press.

DREZE, Jean, Meera SAMSON y Satyajit SINGH, eds.
1997 *The dam and the nation: displacement and resettlement in the Narmada Valley*. Delhi: Oxford University Press.

DWIVEDI, Ranjit
2006 *Resource conflict and collective action: the Sardar Sarovar project in India*. Nueva Delhi: Sage Publications.

ELWIN, Verrier
1964 *The tribal world of Verrier Elwin: an autobiography*. Nueva York: Oxford University Press.

GHURYE, G. S.
1963 *The scheduled tribes*. Bombay: Popular Prakashan.

GUHA, Ramachandra
1989 "Radical American environmentalism and wilderness preservation: a Third World critique". En *Environmental Ethics* 11 (1): 71-83.

GUHA, Ranajit
1983 *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

GUHA, Sumit
1999 *Environment and ethnicity in India, 1200-1991*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gupta, Akhil
1998 *Postcolonial developments: agriculture in the making of modern India*. Durham, NC: Duke University Press.

Hansen, Thomas Blom
1999 *The saffron wave: hindu nationalism and democracy in modern India*. Princeton: Princeton University Press.

Hardiman, David
1987 *The coming of the Devi: Adivasi assertion in western India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

International Working Group on Indigenous Affairs (IWGIA)
1995 *The indigenous world 1994-95*. Copenhagen: IWGIA.

Joshi, Vidyut
1991 *Rehabilitation: a promise to keep*. Ahmedabad: Tax Publications.

Li, Tania Murray
2000 "Articulating indigenous identity in Indonesia: resource politics and the tribal slot". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 149-179.

Lobo, Lancy
2002 "Adivasi, Hindutva and post-Godhra riots in Gujarat". En *Economic and Political Weekly* 37 (48): 4844-4849.

Ludden, David, ed.
1996 *Making India Hindu: religion, community and the politics of democracy in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Malkki, Liisa
1992 "National geographic: the rooting of peoples and the territorialisation of national identity among scholars and refugees". En *Cultural Anthropology* 7 (1): 24-44.

Marx, Karl
1963 [1852] *The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte*. Nueva York: International Publishers.

McMichael, Philip
1996 *Development and social change: a global perspective*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Mehta, Uday Singh
1999 *Liberalism and empire: a study in nineteenth-century British liberal thought*. Chicago: University of Chicago Press.

MILLI Gazette
2005 “Conversion allegation baseless”. Disponible en: <http://www.milligazette.com/dailyupdate/2005/20050909-Conversion.htm> (acceso el 5 de enero 2007).

MORSE, Bradford y Thomas BERGER
1992 *Sardar Sarovar: the report of the independent review*. Ottawa: Resource Futures International.

PARKIN, Robert
2000 “Proving ‘indigenity’ exploiting modernity”. En *Anthropos* 95: 49-63.

REDFORD, Kent H.
1991 “The ecologically noble savage”. En *Cultural Suvival Quarterly* 15 (1): 46-48.

SHAH, Ghanshyam
1985 “Tribal identity and class differentiation: a case study of the Chaudhri tribe”. En Shah, Ghanshyam, ed., *Caste, caste conflict and reservations*. Nueva Delhi: Ajanta.

SHAH, Ghanshyam, Harsh MANDER, Sukhdeo THORAT, Satish DESHPANDE y Amita BAVISKAR
2006 *Untouchability in rural India*. Nueva Delhi: Sage Publications.

SKARIA, Ajay
1999 *Hybrid histories: forests, frontiers and wildness in western India*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

SUNDAR, Nandini
1997 *Subalterns and sovereigns: an anthropological history of Bastar, 1854-1996*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

2004 “Teaching to hate: RSS pedagogical programme”. En *Economic and Political Weekly* 38 (abril 17): 1605-1612.

TARLO, Emma
1996 *Clothing matters: dress and identity in India*. Chicago: University of Chicago Press.

TSING, Anna L.
1999 “Becoming a tribal elder, and other green development fantasies”. En Li, Tania M., ed., *Transforming the Indonesian uplands: marginality, power and production*. Ámsterdam: Harwood Academic Press.

VANVASI Kalyan Ashram
s/f Disponible en: <http://hindunet.org/vanvasi> (acceso el 5 de enero 2007).

VARADARAJAN, Siddharth, ed.
2003 *Gujarat: the making of a tragedy*. Nueva Delhi: Penguin India.

WILLIAMS, Raymond
1980 *Problems in materialism and culture*. Londres: Verso.

WITZEL, Michael y Steve FARMER
2000 "Horseplay in Harappa: the Indus Valley decipherment hoax". En *Frontline*, 13 de octubre: 23-26.

XAXA, Virginius
1999 "Tribes as indigenous people of India". En *Economic and Political Weekly* 34 (51): 3589-3596.

2000 "Tribes, conversion and the Sangh Parivar". En *Jnanadeepa* 3 (1): 23-35.

2001 "Protective discrimination: why scheduled tribes lag behind scheduled castes". En *Economic and Political Weekly* 36 (29): 2765-2772.

Capítulo 11

“CÍRCULOS SIEMPRE DECRECIENTES”:
las paradojas de la pertenencia en Botswana

Francis B. Nyamnjoh[1]

Definir a los pueblos indígenas simplemente como aquellos que “estuvieron ahí primero y todavía están ahí, y, por lo tanto, tienen derechos sobre sus tierras” (Maybury-Lewis 2005), es incitar la investigación acerca de la realidad de la flexibilidad de la migración interna y externa y los factores políticos, culturales, económicos e históricos que han configurado las articulaciones contrapuestas del ser indígena (Garbutt 2006; Mercer 2003). Si bien tal estrategia esencialista puede ser comprensible y ciertamente útil en la búsqueda de ambiciones comunes de control o de reparación de las injusticias experimentadas colectivamente “como un pueblo colonizado”, difícilmente permite teorizar acerca de las identidades pre y poscoloniales en tanto experiencias complejas, negociadas y relacionales (Nyamnjoh 2002a). Calificar para ser considerado “auténtico” es una función de la manera en la que la raza, la geografía, la cultura, la clase y el género definen y prescriben, incluyen y excluyen. Estas jerarquías de la humanidad asumen diferentes formas dependiendo de los encuentros, las relaciones de poder y las nociones imperantes de la condición de ser persona, agencia y comunidad. África ofrece ejemplos fascinantes sobre cómo el término indígena ha sido arbitrariamente empleado al servicio de las fuerzas colonizadoras, de la forma en que los pueblos han recurrido a la indigeneidad en sus luchas contra el colonialismo, y de cómo los grupos que se disputaban los recursos y el poder entre ellos mismos han desplegado demandas contrapuestas a la indigeneidad en su mutua relación.

1. Council of the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA), Dakar, Senegal.

Así, en África el significado de "indígena" ha variado tremendamente. Aquí, las comunidades grandes y pequeñas han aceptado y también objetado las demarcaciones administrativas coloniales y poscoloniales y la dinámica del despojo. No habiendo logrado la forma idealizada del "Estado-nación", y relativamente débiles frente a las fuerzas mundiales, con frecuencia los gobiernos han tratado de sacar provecho de las dimensiones contradictorias y complementarias de las ciudadanías cívicas, étnicas y culturales. En este contexto, ser indígena socioantropológicamente es mucho más que simplemente reclamar serlo o ser reconocido como tal. Bajo los regímenes coloniales y de apartheid de "divide y gobierna", ser denominado "indígena" fue primero crear e imponer una proliferación de "identidades nativas" delimitadas por arbitrarias geografías físicas y culturales; en segundo lugar, era hacer posible distinciones no solo entre "nativos" colonizados y europeos colonizadores, sino también entre "ciudadanos nativos" y "colonos nativos" y entre comunidades étnicas al interior de la propia colonia; y tercero, era ser primitivo y, por lo tanto, una justificación perfecta para la misión colonial *civilizatrice* (misión civilizadora), para el despojo de, y el confinamiento en, los territorios tribales denominados oficialmente países de origen o bantustanes, a menudo con un desprecio insensible a las historias de relaciones e interconexiones forjadas con otros excluidos, o a las diferencias y tensiones incluso entre los incluidos. En resumen, ser indígena significó para la población nativa, en su mayoría "colonizada", ser relegada a los confines. Estas dinámicas de clasificación y gobierno de los "nativos", concebidas a través de ideas congeladas acerca de la cultura y de las tradiciones imaginadas, se aplicaron en las zonas rurales en virtud de los "despotismos descentralizados", mientras que los poblados y las ciudades fueron reservados para los pobladores coloniales minoritarios y sus supuestamente "modernizantes", "cultivados" y "destribalizados" sirvientes africanos y su personal de apoyo (Mamdani 1996, 1998).

Si esta historia negativa todavía da forma a la muy crítica postura de los intelectuales y nacionalistas africanos frente a todas las demandas de autoctonía, también ha tendido, paradójicamente, a hacer invisible la realidad cotidiana de los africanos poscoloniales (incluidos los propios intelectuales y nacionalistas), la cual se ubica a mitad de camino entre las ciudadanías cívicas, étnicas y culturales, por un lado, y las identidades múltiples globales y locales cosmopolitas, por el otro (Englund 2004a, 2004b; Ferguson 1999; Nyamnjoh 2005). Con crecientes incertidumbres y el cuestionamiento de las insuficiencias de la ciudadanía cívica y sus ilusiones de autonomía, las afirmaciones rígidas y altamente excluyentes del ser indígena se han vuelto obsesivas por igual entre comunidades mayoritarias y minoritarias de varios estados del África.

Este capítulo examina las tensiones en curso sobre los derechos propios, la "pureza" cultural, y la pertenencia y exclusión entre grupos étnicos

de Botswana. Quiero mostrar que en el África, donde el proyecto de Estado-nación se ha logrado más en el discurso que en la realidad, la indigeneidad es reivindicada no solo por los "primeros pueblos", sino también por otras comunidades étnicas (mayoritarias y minoritarias). Mi estudio del caso de Botswana me lleva a argumentar a favor de un mayor reconocimiento de lo que llamo "indigeneidad flexible" en un contexto de movilidad flexible.

La indigeneidad en Botswana

Botswana tiene una de las economías de más rápido crecimiento en el mundo, y está relativamente mejor administrada que la mayoría de las economías del África (Fombad 1999; Taylor 2002). A pesar, o quizás a causa, de este impresionante récord económico, desde mediados de la década de 1980 Botswana ha sido testigo de un resurgimiento de las tensiones relativas a la indigeneidad y a la pertenencia. En la lengua de la mayoría tswana (setswana), un grupo étnico ("tribu") se conoce generalmente como "morafhe" (pl.: merafhe) y, con menos frecuencia, como sechaba. Morafhe también denota una gran asamblea pública, reunión o multitud. Con la independencia, sechaba llegó a significar nacionalismo y la forja de una comunidad imaginada de ciudadanos con una tierra de origen común —Botswana. Desde el himno nacional (*Pina ya Sechaba*) hasta el Estadio Nacional (Lebala la Sechaba), y a través de otras estructuras públicas, sechaba llegó a simbolizar la amalgama necesaria para integrar las aproximadamente 20 indigeneidades étnicas en el Estado-nación de Botswana. Pero este experimento de sechaba a ojos de los ocho grandes tswana merafhe, solo parecía haber reforzado la determinación de los pequeños merafhe para obtener el reconocimiento y la representación de su lengua y sus valores culturales, especialmente desde mediados de la década de 1980. Aunque todos los nacionales de Botswana pueden reclamar la ciudadanía jurídico-política en el marco del Estado-nación moderno, algunos son percibidos por otros como menos auténticos. Sin derecho a tener jefes supremos propios y a una representación como "tribus" por derecho propio en la Asamblea Nacional de Jefes, las minorías se ven cada vez más como sujetos que como ciudadanos, aun cuando son claramente más indígenas al territorio. La política pública sobre identidad y las ideas más excluyentes de pertenencia se han vuelto cada vez más importantes. Las demandas de las minorías por mayor reconocimiento cultural y pluralidad, son contrarrestadas por los esfuerzos mayoritarios por mantener el statu quo de una jerarquía colonial de grupos étnicos heredada.

Esta evolución ha corrido paralela a una mayor conciencia y diferenciación entre los "de adentro" y los "de afuera", con un énfasis en las oportunidades y los derechos económicos (Durham 1993; Nyamnjoh 2002b, 2006).

Cada vez más, los batswana se perciben a sí mismos como los dueños del hogar (beng gae), y diferencian entre aquellos que pertenecen a ellos (ba ga etsho), y los de fuera cercanos (ba tswa kwa) o distantes (makwerekwere).

En las reuniones formales, los oradores a menudo expresan la distancia social con respecto a los derechos, distinguiendo entre aquellos aquí presentes (ba ga etsho) y los de afuera (ba faladi). Conforme se intensifican las presiones y las incertidumbres del capitalismo consumista mundial, la asignación de tierras se ha convertido en uno de los principales escenarios donde se materializa la distinción entre los verdaderos hijos e hijas de la tierra (bana ba) y los invasores (maipaafela) de otros lugares (Werbner 2004: 109-130). Un buen ejemplo de ello es Mogoditshane, un pueblo periurbano Bakwena, cerca a Gaborone, una de las ciudades de más rápido crecimiento en el mundo, que atrae a miles de migrantes de otras partes de Botswana, África y del mundo (Campbell y Oucho 2003; Nyamnjoh 2002b; Ritsema 2003). Durante más de 20 años, la proximidad de Mogoditshane a Gaborone ha atraído tanto a los nacionales como a los extranjeros que buscan un fácil acceso a la tierra. Debido a que en Mogoditshane la tierra es clasificada como "tribal", esta se asigna libremente, no así en Gaborone, donde la tierra es "nacional" y para la venta (Werbner 2004: 109-130). En los últimos diez años, gran parte de los disturbios en Mogoditshane han ocurrido alrededor de la apropiación de tierras por los de afuera (ba tswa kwa), a expensas de los morafhe o beng gae. Cada vez más, aquellos que se consideran a sí mismos más indígenas a la aldea de Mogoditshane y al área étnica de Bakwena, han desafiado el derecho de otros a la tierra, independientemente del tiempo que quienes son percibidos como de fuera hayan vivido en el pueblo o cuán integrados estén con los "indígenas" a través de relaciones. Aunque cuestionados, los ba tswa kwa son quienes han desafiado al Parlamento y han elegido para representar ahí a la propia aldea, venciendo a los hijos e hijas "más indígenas" de la misma (mogoditshane bana ba).

El impulso de los "ciudadanos étnicos" de sentirse con más derecho a las "tierras tribales" por encima de los "extraños étnicos", no se limita a Mogoditshane, como lo demuestran las actitudes frente a las decisiones de las 12 juntas territoriales y sus 38 juntas subordinadas. Aun cuando aceptan a las juntas territoriales como árbitros, Botswana "a menudo percibe las acciones de las juntas territoriales como arbitrarias —como sujetas a injustificadas y largas demoras entre las juntas territoriales y las juntas subordinadas—, a diferencia de los anteriores acuerdos del estado de derecho; y apartándose de las expectativas del orden público que es regular y predecible" (Werbner 2004: 111-112). Los "ciudadanos étnicos", especialmente en las tierras periurbanas tribales, desafían fácilmente las decisiones de las juntas territoriales que parecen favorecer a los "colonos étnicos"

o a los totalmente extranjeros (inmigrantes). Recientemente, por ejemplo, los residentes de Tlokweng, un pueblo batlokwa justo en las afueras de Gaborone, se opusieron a la asignación de una gran parcela a la Botswana Housing Corporation (BHC), aludiendo que los "auténticos" hijos de la aldea (bana ba batlokwa) no tienen tierras. Esto es de hecho más contundente cuando se ve más de cerca, porque muchos de los mismos hijos de Batlokwa han comprado casas a la propia BHC en otras partes de la ciudad y del país, han vendido tierras "tribales" que se les había asignado gratuitamente en Tlokweng a los "forasteros", y han adquirido tierras en otras partes del país. Debido a que las tierras tribales no tienen el mismo valor en todas partes, los pueblos periurbanos cercanos a las ciudades, donde la tierra es más valiosa, desean una mayor protección de su indigeneidad que lo que las juntas territoriales, en su estructura y rol actual, pueden ofrecer. Paradójicamente, la política consuetudinaria tswana de inclusión está siendo reconfigurada por quienes administran los derechos a los frutos del crecimiento económico en una era de acelerados flujos de capital y de migrantes (Nyamnjoh 2006).

La estructura lingüística y étnica de Botswana (véase el cuadro 1) representa la jerarquía de la indigeneidad en términos culturales y políticos. No obstante que las lenguas bantú (encabezadas por el setswana) y los grupos que las hablan son los más visibles social, cultural y políticamente, las lenguas khoesan y el basarwa-bushman-khoesan que ellos hablan son las más marginadas, a pesar del hecho de que históricamente son las más autóctonas. En particular, el setswana, la lengua de los nueve grupos ("tribus") tswana, durante siglos ha asumido una posición dominante, principalmente gracias a la prominencia del tswana bajo el dominio colonial: el hecho de que las tribus "tswana", tal como se imaginaron los colonizadores europeos, se habían prestado, más que todas las demás, a una "conveniente administración" y a una "conveniente evangelización" (MacGaffey 1995: 1031), hizo del grupo y de su lengua el más visible ante los ojos de la administración colonial, de los misioneros y, en definitiva, de todos los otros grupos. Actualmente, el inglés y el setswana gozan exclusivamente de la condición de lenguas oficiales de las instituciones estatales y de las empresas públicas, mientras que las lenguas de las "minorías étnicas" han sido relegadas a los márgenes, ni siquiera son reconocidas en las escuelas y localidades en las que las minorías son mayoría. Curiosamente, aunque históricamente fueron los últimos en emigrar al territorio, los grupos escindidos tswana, denominados de diversas maneras de acuerdo al nombre de sus líderes fundadores, consiguieron, gracias a su hegemonía, legitimar su versión de indigeneidad y sus reclamos de autenticidad sobre todos los demás como los "primeros" ciudadanos del Estado-nación de Botswana. Esto ha ocurrido a pesar del hecho de que los tswana no son una unidad

Cuadro 1
Estructura lingüística y étnica de Botswana

Categoría lingüística	Grupo de familia lingüística	Grupos étnicos asociados	Distrito administrativo
SeTswana	Bantu, del Sur	BaKgatla	Kgatleng
		BaKwena	Kweneng
		BaNgwaketse	Del Sur: Ngwaketse
		BaNgwato	Central
		BaRolong	Del Sur Barolonge
		BaTlokwa	Sureste
		BaTawana	Noroeste
		BaLete	Sureste
		BaKhurutshe	Central
Ikalanga	Bantu, del Este	BaKalanga	Noreste/ Central
Se-Birwa	Bantu, del Sur	BaBirwa	Central
Se-Tswapong	Bantu, del Sur	BaTswapong	Central
Se-Kgalagadi	Bantu, del Sur	BaKgalagadi	Kgalagadi, Kweneng,
		BaBgologa	Noroeste
		BaBoalongwe	
		BaNgologa	
		BaShaga	
		BaPhaleng	
Shiyeyi	Bantu, ¿Occidental?	BaYeyi	Noroeste
Otjiherero	Bantu, Occidental	BaHerero/Bandera	Noroeste
Thimbukushu	Bantu, Occidental	Hambukushu	Noroeste
Sesubiya	Bantu, Central	BaSubiya/ Bekuhane	Noroeste
Nama	Khoesan	Nama	Kgalagadi/Ghanzi
!Xoo	Khoesan, del Sur	!Xoo	Kgalagadi & otros
Ju/'hoan	Khoesan, del Norte	Ju/'hoan	Noroeste
Makaukau	Khoesan, del Norte	MaKaukau	Ghanzi
Naro	Khoesan, Central	Naro	Ghanzi
/Gwi	Khoesan, Central	/Gwi	Del Sur/Ghanzi
//Gana	Khoesan, Central	//Gana	Central/Ghanzi
Kxoe	Khoesan, Central	Kxoe	Noroeste
Shua	Khoesan, Cenral	Shua	Central
Tshwa	Khoesan, Central	Tshwa	Central/Kwenene
Afrikaans	Indo-Europeo	Afrikáans	Ghanzi

Fuente: Selolwane 2004.

homogénea ni su lengua (setswana) está exenta de variantes.[2] Los historiadores y antropólogos han documentado los conflictos entre y dentro de los tswana, que van desde disputas por la tierra a disputas por la sucesión, sin excluir los cismas (Comaroff 1978; Comaroff y Roberts 1981; Nyamnjoh 2003; Parsons et ál. 1995; Ramsay et ál. 1996), un claro indicador de que no existe una entidad tswana esencial, sino, más bien, un matrimonio de conveniencia donde la armonía es más asumida que evidente.

Para argumentar a favor de la indigeneidad flexible, debemos examinar detenidamente las controvertidas hipótesis acerca de la democracia liberal, la congruencia entre la política y la cultura, y los derechos individuales en Botswana. Aunque la retórica pone énfasis claramente en la democracia como un derecho individual y cívico, la realidad es una que trata de tender puentes entre los derechos individuales y colectivos, entre la ciudadanía cívica y cultural, lo que hace que la democracia en Botswana sea algo mucho más complejo que lo que se reconoce a menudo en términos liberales (Comaroff 1978; Comaroff y Roberts 1981; Holm y Molutsi 1989; Kerr 2000; Nyamnjoh 2003; Schapera 1994 [1938]: 53-88; Werbner 2004). A pesar de que las disposiciones jurídicas prometen en principio la ciudadanía cívica para todos, en la práctica prevalecen las desigualdades entre individuos y grupos, especialmente a lo largo de las rígidas líneas de la indigeneidad políticamente construida. Así, ser indígena se convierte en una cuestión de grado y de relaciones de poder, con lo que algunos son menos batswana que otros, aunque dispongan del mismo omang (documento de identidad) y estén inspirados o protegidos, en principio, por la misma Constitución.

En el pasado (y aun hoy en ciertos círculos), los tswana, por ejemplo, en diversos grados reclamaron para sí la condición de propietarios de tierras —haciendo que otros devengan en inquilinos—, ganando, así, reconocimiento y derechos de propiedad a través del tiempo. Hay que señalar, sin embargo, que se ha hecho mucho para liberalizar las políticas públicas relativas a tierras con el propósito de empoderar más al individuo (independientemente de su origen étnico). Las juntas territoriales elegidas ahora tienen autoridad sobre la tierra en territorios “tribales”. Bajo la ley estatal, un ciudadano puede solicitar —y poseer— tierras a una junta territorial en cualquier parte del país, pero el orden “tribal” pasado, con sujetos que poseían tierras en virtud de los jefes, todavía tiene un asidero en las actitudes cotidianas y en la imaginación popular (Werbner 2004: 109-130), como se señala para Mogoditshane y Tlokweng. El pluralismo jurídico puede

2. El hecho de que en las escuelas se escriba, imprima y enseñe el setswana, ha ayudado a la cristalización de una versión estandarizada, frente a la cual todas las otras pueden ser medidas como variaciones.

resultar complicado y, en la práctica, no siempre resulta fácil ser capaz de obtener aquello a lo que uno tiene derecho. Como demuestra el problema de las invasiones en Mogoditshane (Nyamnjoh 2002b: 762-763), en tiempos de crisis, cuando la supervivencia o el confort podrían implicar el sacrificio de los intereses de algunos, ocurre una transformación en la política de la indigeneidad, una que ayuda a determinar, en primera instancia, quiénes tendrán sus intereses sacrificados y quiénes los tendrán protegidos, independientemente de las disposiciones de la ciudadanía cívica.

Usando las elecciones multipartidistas y otros indicadores normativos, se podría argumentar convincentemente por la institucionalización exitosa de la democracia liberal y el modernismo burocrático en Botswana. El país, de hecho, es a menudo citado como un raro ejemplo de una democracia multipartidista liberal en funcionamiento en el África (Holm y Molutsi 1989, 1992; Molomo 2000), aunque el partido gobernante, el Partido Democrático de Botswana (BDP, por sus siglas en inglés), se ha mantenido en el poder ininterrumpidamente desde su independencia en 1966. Casi no hay duda de que la democracia liberal en Botswana ha contribuido, en gran medida, al cuestionamiento del patriarcado consuetudinario que ha tendido a permitir el reconocimiento de la sucesión exclusivamente a través de la patrilinealidad. Tampoco hay dudas acerca de todo lo que ha mejorado la situación de las mujeres gracias a los movimientos de mujeres (Dow 1995; Emang 1994; Selolwane 1997, 1998).

En cuanto a las diferencias étnicas y los conflictos manifiestos, estos fueron en gran medida enmascarados o recanalizados hasta la década de 1980, conforme el Estado trató de negociar la convivencia poniendo énfasis en el consenso y la unidad. La retórica eurocéntrica predominante acerca de la construcción nacional, exigió una congruencia entre la política y la cultura que se inclinó a ser ciega, sorda y rígidamente prescriptiva acerca de la nacionalidad y la indigeneidad.

Sin embargo, una mirada más cercana a Botswana revela una democracia liberal que no es tan indiscutible como a menudo se afirma. Kenneth Good sostiene que los más de 35 años de política multipartidista se han traducido en poco más que “una democracia de élite” (1999a, 2002), y en una economía en expansión que no ha producido necesariamente mejores oportunidades y mayores niveles de vida para las masas en general, y para la destituida minoría basarwa-khoesan en particular (1999b). Por sí solas, es evidente que las estructuras no pueden proporcionar el bienestar económico y la movilización estratégica necesarios para garantizar los derechos civiles más allá de la retórica y las jerarquías. La democracia, como la indigeneidad, es un proyecto sin fin, una aspiración sujeta a ser renegociada con las cambiantes circunstancias y las crecientes y contrapuestas demandas individuales y grupales (Nyamnjoh 2005: 1-39).

Si en el pasado Botswana realmente disfrutó o no de un consenso nacional, libre de tensiones étnicas, no es el caso ahora. Las suposiciones de larga data acerca de la ciudadanía y la nacionalidad están siendo cuestionadas en forma muy similar a lo que se ha observado en otras partes del África en esta era de globalización acelerada (Akindès 2004; Alubo 2004; Bayart et ál. 2001; Geschiere y Nyamnjoh 1998, 2000; Halisi et ál. 1998; Harnischfeger 2004; International Crisis Group [ICG] 2004; Mamdani 2001; Nnoli 1998). Las minorías en Botswana están empleando una variedad de métodos para buscar para sí mismas como grupo una mejor “representación política, derechos materiales y reconocimiento cultural” (Solway 2002). Recientemente, la atención ha estado centrada en lo que estipulan las secciones 77, 78 y 79 de la Constitución de Botswana, criticadas por las “tribus” minoritarias, por mencionar solo a las ocho principales “tribus” tswana, argumentando que esa discriminación es contraria al espíritu de la democracia, en tanto supone una jerarquía rígida de indigeneidad que es contraria al ideal de la igualdad de la ciudadanía (Mazonde 2002; Selolwane 2000: 13; Werbner 2002a, 2002b, 2004). La Comisión Balopi, designada para investigar los artículos discriminatorios de la Constitución, hizo público su informe en marzo del 2001 (República de Botswana 2000: 93-110). La Comisión está conformada tanto por elementos radicales como conservadores, pero era de esperar que el apoyo a la suscripción de cualquiera de sus recomendaciones más dramáticas proviniese de los grupos minoritarios antes que de los tswana, quienes tienen intereses creados en el statu quo.

Como era de esperar, un primer borrador de Libro Blanco del gobierno, dado a conocer por el informe de la Comisión Balopi, recibió la aprobación de las “tribus” minoritarias y la resistencia de la mayoría tswana. La situación empujó al presidente Mogae, perteneciente él mismo a una “tribu” minoritaria —bacalaote—, a embarcarse en una “gira de explicación” nacional a través de diferentes kgotla. El Libro Blanco inicial fue criticado por las principales “tribus”, que creían que podría erosionar la jefatura en Botswana al poner mayor énfasis en la territorialidad que en el derecho por nacimiento, y consideró que dividiría a la nación al “satisfacer a las tribus minoritarias en detrimento de los derechos de las tribus que se mencionan en la Constitución de Botswana”.[3] La enmienda de algunos artículos de la Constitución, así como la composición de la Asamblea de Jefes, fueron consideradas especialmente problemáticas para las principales “tribus”. Por esto último, el borrador del Libro Blanco había sostenido que “tiene sentido eliminar el estatus de natos para los miembros de la Asamblea, y someter

3. *The Botswana Gazette*, 2 de abril y 10 de abril del 2002; véase también el *Mmegi Monitor*, 26 de marzo del 2002.

a cada miembro de la Asamblea a un proceso de designación por la morafe [tribu]. La misma persona puede ser redesignada por otro período si la morafe así lo desea". En la redacción del Libro Blanco, una preocupación central fue la de asegurar que "la territorialidad, antes que la pertenencia real o percibida a un grupo tribal o étnico, debe constituir la base fundamental para la representación en la Asamblea de Jefes". Las secciones 77, 78 y 79 de la Constitución iban a ser reemplazadas por nuevas secciones "emitidas en términos deliberados para garantizar que no se pudiera hacer ninguna interpretación —'razonable'— de que se estaba haciendo una discriminación contra algún ciudadano o tribu de Botswana". El proyecto de Libro Blanco también aprobó la creación de nuevas circunscripciones regionales, "que son neutrales y no conllevan referencias a nombres tribales o étnicos". Las regiones iban a tener colegios electorales conformados por jefes titulares, jefes de administración tribal e incluso miembros designados, y cada región iba a tener derecho a contar con un miembro en la asamblea. El Presidente designaría a tres miembros especiales "con el fin de inyectar habilidades especiales y conseguir un equilibrio en la representación".

Sin embargo, supuestamente por presión de las principales "tribus" (tswana), el presidente Mogae "dio marcha atrás" sobre algunos aspectos clave del proyecto de Libro Blanco, como, por ejemplo, la representación más igualitaria en la Asamblea de Jefes y el cambio de nombres de algunas regiones. Él nombró a un grupo especial para redactar a tiempo las secciones pertinentes para su presentación ante el Parlamento. En una reunión de "guerra de palabras" con bangwato (la principal "tribu" tswana) en Serowe, se le dijo al Presidente, entre otras cosas: "Por supuesto que es justo que algunas tribus [menores] deban estar representadas en la Asamblea de Jefes, pero sus jefes aún deben recibir órdenes de Sediegeng Kgamane [jefe supremo de Bangwato en ejercicio]. No queremos jefes que no obedezcan al jefe supremo, e incluso se opongan a él, mientras que esté ahí [en la Asamblea de Jefes]".[4] En su declaración de retractación, el presidente Mogae destacó que, en tanto una democracia, a su gobierno solo le correspondía redactar "el Libro Blanco de buena fe, con la intención de decirle a la nación lo que nosotros, como gobierno, pensamos que es la mejor manera de aplicar la moción aprobada por el Parlamento".[5] El Libro Blanco revisado, que reintrodujo a los miembros natos como miembros "permanentes", y elevó su número de 8 a 12, y que incrementó a 35 el número total de miembros de la Asamblea, fue finalmente adoptado por el Parlamento en mayo

4. *The Midweek Sun*, 1 de mayo 2002; *Mmegi Monitor*, 2 de abril del 2002.
5. Véase *The Botswana Gazette*, 10 de abril del 2002; véase también el *Mmegi Monitor*, 26 de marzo del 2002.

del 2002. Los otros cuatro miembros natos adicionales iban a ser los jefes de los distritos de Chobe, Gantsi, Nordeste y Kgalagadi, y fueron elevados al rango de jefes supremos, mientras que permanecieron los ocho jefes tradicionales de las tribus "tswana".[6]

El Libro Blanco que se adoptó en su versión revisada, fue rechazado por la mayoría de las "tribus" minoritarias, algunas de las cuales afirmaron que los cambios fueron "cosméticos", y acusaron al gobierno de haber sucumbido a la presión de las "tribus" tswana. Interpelando al presidente Mogae, una coalición de élites minoritarias, constituidas en su mayoría por destacados académicos de Gaborone, argumentó que el Libro Blanco revisado y adoptado solo había afianzado el dominio de los tswana sobre las otras tribus, al traducir del inglés al setswana palabras como "asamblea de jefes" [Ntlo ya Dikgosi] y "jefe" [Kgosi], haciendo caso omiso del hecho de que las "tribus" minoritarias tienen diferentes denominaciones para la misma realidad (por ejemplo,"jefe": she en bakalanga, shikati en bayei). La interpelación acusó al gobierno de traicionar su intención original de pasar de la etnicidad a la territorialidad, como base de la representación, cediendo a la presión tswana por mantener los procesos de representación ligados al nacimiento. "Si bien los jefes tswana participarán sobre la base de su derecho de nacimiento como jefes de sus tribus, los grupos no tswana serán elegidos por la Asamblea como subjefes, es decir, en un estatus inferior". Por el contrario, "la territorialidad como base de la representación es aplicable únicamente a las tribus que no hablan tswana", en la medida que "sus etnicidades se mantienen como no reconocidas", incluso para las cuatro regiones, que en adelante tendrán la opción de elegir a representantes o jefes supremos. Y lo que es peor, las "tribus" no tswana ni siquiera participarán en la elección de sus jefes para la Dikgosi Ya Ntlo, porque los jefes "serán elegidos por empleados del gobierno, que actúan como subjefes y jefes, y por el ministro". Ellos consideraron que este proceso era "antidemocrático, ya que quita los derechos del pueblo a participar en la selección de aquellos que deben representarlos en la Asamblea de Jefes". Asimismo, si bien es posible que las regiones que hablan tswana de manera homogénea tengan más de un jefe supremo (por ejemplo, Balete y Batlokwa para el distrito del sureste, y Barolong y Bangwaketse para el distrito del sur), esto no es posible para otras regiones que participan de la tribu tswana y de otras tribus (por ejemplo, Tawana y Bayei del distrito del noroeste), situación que habla de una jerarquía de los grupos étnicos, de la indigeneidad y, en última instancia, de la ciudadanía.

---

6. Véase *The Botswana Guardian*, 3 de mayo del 2002.

La interpelación también pidió “la anulación de los nombres tribales de las juntas territoriales, que promueven el afianzamiento del dominio tswana sobre el resto de las tribus”, e insistió en que la así llamada falta de tierras de las minorías, no debe “obstaculizar el camino al reconocimiento de nuestros jefes supremos, ya que nosotros las tribus tenemos y vivimos en nuestra propia tierra”.[7] Argumentó claramente que, “la discriminación denunciada no ha sido abordada”, en la medida que “El Libro Blanco no establece un compromiso constitucional con la libertad y el reconocimiento, y el desarrollo y preservación de las lenguas y culturas de las tribus del país que no hablan tswana”. En cambio, se ha afianzado el tswanadom, pero “quienes hablan tswana no disfrutarán de su superioridad a expensas de nuestra justicia en virtud de leyes discriminatorias”.[8] Otros críticos señalaban que el Libro Blanco en su versión revisada había dejado sin resolver la cuestión fundamental de la desigualdad tribal, y que, en cambio, había llevado las cosas a “foja cero”, lo que hace que sea difícil para las tribus minoritarias “confiar en un gobierno como este”.[9] Werbner (2002c, 2004: 86-108) sitúa la importancia de esta petición, no solo en su contenido, sino también como un hito en la política de alianzas. La interpelación demuestra, igualmente, la naturaleza controvertida de la democracia y de la construcción de la nación, así como los supuestos de la indigeneidad que han conformado y desafiado a estos procesos en Botswana.

Aunque todos los nacionales de Botswana (sing., motswana; pl., batswana), pueden legalmente pretender ser un ciudadano civil o un ciudadano étnico, algunos, como los bakalanga, son percibidos en ciertos círculos tswana como ciudadanos menos auténticos. De hecho, son presentados como teniendo más cosas en común con los “totalmente foráneos”, los makwerekwere de Zimbabwe y más al norte. El término makwerekwere se emplea generalmente en forma despectiva para referirse a los inmigrantes africanos de los países que están en crisis económica. De manera estereotipada, cuanto más oscura es la piel de una persona local, es más probable que él o ella pase por makwerekwere, especialmente si él o ella no habla de manera fluida en setswana (Nyamnjoh 2006: caps. 1 y 2). Las personas de Bakalanga, que tienden a tener una piel más oscura que el resto y cuya articulación del setswana es menos fluida, también corren el riesgo de ser etiquetadas como makwerekwere, siendo su indigeneidad puesta en cuestión. En general, el prefijo “le-/ma-” (sing., pl., respectivamente) en lengua setswana usualmente designa a alguien como extranjero, diferente

---

7. *The Midweek Sun*, 22 de mayo del 2002, “Minorities petition President Mogae”.
8. *Mmegi Monitor*, 21 de mayo del 2002, “Minorities petition Mogae”.
9. *Mmegi Monitor*, 24 de mayo del 2002, “Politicians criticise Mogae”.

o foráneo a la comunidad, y a menudo se emplea para referirse a todos los demás a quienes los tswana consideran que están por debajo de ellos. No solo se utiliza para los grupos étnicos, sino para cualquier grupo o profesión que parece estar separado de la gente promedio (Volz 2003).

El hecho de que los bakalanga sean relativamente más exitosos en términos educativos y empresariales, y para crear vínculos cosmopolitas con extranjeros (Selolwane 2000; Werbner 2002b, 2004: 63-85), solo hace que su indigeneidad sea más problemática para sus "anfitriones" tswana, que no dudan en hablar despectivamente de los "makalaka", en vez de referirse a la supuesta igualdad y familiaridad tribal al hablar de los "bakalanga". Tal como señala Selolwane, el precoz acceso de los bakalanga a la educación, "les dio ciertas ventajas a las que las demás minorías étnicas no tuvieron acceso inicialmente". Por ejemplo, en términos reales, no solo "disfrutaron de una representación tan considerable como la de los grupos étnicos tswana más grandes", su cuota de escaños en el Parlamento aumentó de 11 por ciento en 1965 al 17 por ciento en el 2000, lo que los convierte en uno de los tres grupos con la mayor cuota de miembros en el Parlamento y en el gobierno. A pesar de ello, los tswana en general y los bangwato en particular, siguen dominando los cargos elegidos y la representación en el Parlamento, incluso en las circunscripciones donde su supremacía se ha acabado, y continúan teniendo la mayor parte de cargos en el gabinete (70 por ciento en promedio) (Selolwane 2004: 24-27).

La menos representada de todas las minorías étnicas es la ma-(ba) sarwa-bushman (khoesan). A pesar de ser la más indígena en términos de antigüedad en el territorio, son desestimados como los propietarios menos legítimos del país debido a su incapacidad para "indigeneizar" (domesticar) la tierra a través de la agricultura y los asentamientos permanentes. Los diseñadores de políticas públicas, al dar prioridad a los usos de la tierra con rígidos fines agropastoriles y de residencia, como los factores determinantes de la definición de los derechos a la tierra, han negado a los basarwa el derecho a la tierra en la que han cazado, han practicado la recolección y han criado algo de ganado durante siglos, sino milenios (Madzwamuse 1998; Wilmsen 1989: 158-194). Esto niega a los basarwa el derecho a determinar quiénes son, dónde están, cómo son y por qué son, con lo que impiden tanto su ciudadanía étnica como su ciudadanía cívica (Saugestad 2001). Se han convertido, por lo tanto, en invisibles e incapaces de expresarse en razón de las rígidas jerarquías de indigeneidad diseñadas e impuestas por aquellos con ambiciones de dominación.

Algunos basarwa frustrados han entablado un juicio al gobierno de Botswana ante los tribunales por su reclamo de titularidad sobre la Central Kgalagadi Game Reserve, creada en 1961 por una administración colonial, con versiones entremezcladas sobre lo que intentaban hacer ahí.

Una versión es que la reserva pretendía "asentar" a los basarwa "nómades", cuyas tierras habían sido invadidas por los grandes ranchos ganaderos, en una parcela de terreno que les impediría "traspasar" a los terrenos circundantes que ahora son de propiedad privada. Otra versión es que la reserva fue creada para preservar la vida de cazadores-recolectores de los basarwa. Durante muchos años, la vida de los pueblos de la reserva se ha vuelto más sedentaria, y ahora el gobierno está usando su capacidad de adaptación como un argumento en contra de su ocupación permanente de la reserva. Desde el 2002, han sido obligados a trasladarse a las afueras de la reserva. Sin contar con una élite educada importante propia, los basarwa que se oponen a la reubicación han buscado el apoyo internacional para reavivar sus sueños de indigeneidad y de recibir beneficios por ser "el primer pueblo del Kalahari". Sin embargo, han tenido poco apoyo de otros grupos étnicos en Botswana, a pesar del hecho de que todos estos otros grupos están preocupados por su propia política de reconocimiento, representación y derechos. Otros batswana se apresuran a señalar los medios de vida nómada de los basarwa como la causa de su pobreza, más que como una medida de su indigeneidad.

Una de las consecuencias de los estereotipos y las actitudes de superioridad mostrados por otros botswana, es que los basarwa nunca han sido directamente representados en el Parlamento ni en la mayoría de las estructuras públicas. Ellos han tenido un acceso y representación mínimos, y han sido tratados, en cambio, como bárbaros viviendo al margen, capaces de ser poco más que siervos y sometidos. De esta manera, personifican en un escenario poscolonial lo que los africanos, en tanto "nativos" o "indígenas", representaron colectivamente para la misión civilizadora de la mirada colonial. Los bakalanga, en cambio, han recuperado, a través de la ciudadanía cívica, un cierto reconocimiento perdido, gracias a su moderna educación y a sus conexiones cosmopolitas. La "posición [de los basarwa] contrasta agudamente con la situación de otros grupos étnicos, los cuales, a pesar de haber estado excluidos a lo largo del tiempo, han sido capaces de lograr una presencia parlamentaria". Por el contrario, con la excepción de los balete, "todos los grupos étnicos tswana han gozado permanentemente de cierta representación durante la mayor parte del tiempo transcurrido desde que se creó el Parlamento" en 1965 (Selolwane 2004: 21-22), con lo que han circunscrito el poder estructural a nociones de indigeneidad creadas políticamente y que tienen poca relación con la historia de la movilidad y de la presencia efectiva en el territorio constituido por Botswana.

El hecho de que el nombre del país y de sus ciudadanos se derive directamente del de las tribus tswana dominantes, es revelador en sí mismo. La élite de una minoría étnica, como la bakalanga, aunque es percibida como dominante económicamente y en la burocracia estatal, parece haber

convencido de que estos otros indicadores son signos más significativos del éxito y de la pertenencia (Werbner 2004). Esto explica, en parte, por qué los bakalanga y otros miembros de la élite de algunos grupos étnicos minoritarios, optaron por un sometimiento étnico ante la Comisión Balopi, con algunos argumentando por un cambio de nombre de “Botswana” a “Kgalagadi” para honrar a los primeros ocupantes del territorio.[10] Tal como señala Andrew Murray, la definición de “nación” ha sido “manipulada para proporcionar a la cultura tswana el monopolio de la legitimidad política bajo la nueva apariencia de Tswanadom, la República de Botswana” (Murray 1990: 35). Si bien puede ser que todos sean batswana (indígenas) en relación con los inmigrantes actuales y con el mundo exterior, no todo el mundo es un motswana en términos de identidad étnica (cultural) y de política nacional, aunque podrían tener una ascendencia más antigua en el territorio que aquellos que están salvaguardando hoy la indigeneidad. Algunos han mantenido ventajas y privilegios culturales y políticos heredados de la época colonial, que incluso se han magnificado enormemente con la política poscolonial de la construcción de la nación (Comaroff y Comaroff 1997; Parsons et ál. 1995; Ramsay et ál. 1996; Volz 2003). Otros aún no disfrutan de la ciudadanía cultural y política que consideran que merecen en una democracia, aun cuando esa misma democracia les ha favorecido económica y profesionalmente, como es el caso, en gran medida, de la élite bakalanga (Selolwane 2004; Werbner 2004). La indigeneidad es una cuestión de poder y grado, incluso para los nacionales de un mismo país, en la medida que se ven selectivamente empujados a reclamar la liberación o a justificar la exclusión.

Desafiando la democracia, negociando la indigeneidad

La construcción de la nación posterior a la independencia ha significado el privilegio de la indigeneidad de gran escala sobre aquella de pequeña escala. La búsqueda de la congruencia entre la cultura y la política se ha traducido en la esencialización indebida y la opresión o la celebración de las identidades, pasando por alto las contradicciones en curso, las disputas, y los clamores por los derechos y la asignación de beneficios. Sin embargo, como la búsqueda de la construcción de la nación justifica cada vez menos los sacrificios realizados en su nombre, los individuos y las comunidades proclaman cada vez más abiertamente las desigualdades que tales sacrificios han generado o exacerbado. El recrudecimiento de la tensión en torno a la pertenencia étnica y al acceso al poder y los recursos en Botswana,

10. Entrevista con Sechele Sechele, editor del *Mmegi Monitor*.

habla de la importancia permanente de las solidaridades grupales y culturales frente a las incertidumbres de las posibilidades neoliberales. El "despotismo descentralizado", construido o apropiado por el Estado colonial (Mamdani 1996), se está apoyando en la Botswana poscolonial ya sea para luchar contra la discriminación heredada, o para proteger un patrimonio de privilegios. Los batswana, incluso los más modernizados, parecen reacios a ser identificados únicamente como nacionales. Pocos de ellos, al parecer, son tan cosmopolitas como para también ser indígenas: es fascinante ver cómo las élites distribuyen su tiempo entre sus modernos lugares de trabajo en las ciudades, por un lado, y sus aldeas de origen y sus rebaños, por otro lado (Werbner 2002b, 2004: 63-85). Que la ciudadanía cultural sigue siendo de suma importancia para la élite batswana, independientemente de su respaldo al "moderno" régimen cívico de derechos, se hace aún más patente por la renuencia generalizada a malbaratar sus indigeneidades. A pesar de los más de 500 años de matrimonios y relaciones interétnicas, las costumbres patriarcales de las comunidades culturales han asegurado la ilusión de la pureza étnica al adherir obstinadamente a las tradiciones de origen definidas de manera estricta. Esta rigidez jurídico-política o estructural pone énfasis en el esencialismo cultural a pesar de la actualidad del indigenismo flexible.

La democracia liberal, especialmente aquella que se exporta a África, no ha estado demasiado dispuesta a reconocer y atender adecuadamente esos matices sociales en su articulación de la ciudadanía (Nyamnjoh 2005). No obstante, en algunas zonas del continente, la indigeneidad no solo tiene importancia, sino que las luchas por los derechos culturales son abundantes, e incluyen casos de mayorías marginadas que buscan la reparación contra un Estado controlado por una minoría. Así, por ejemplo, en Sudáfrica la minoría blanca aún controla efectivamente casi todos las industrias culturales "modernas" y las instituciones de reproducción cultural. El hecho es que la democracia liberal promete el enriquecimiento político, económico y cultural para todos, pero solo es capaz de abastecer a unos pocos, y de manera incierta. Su discurso de apertura, de cosmopolitismo y de abundancia, contrasta enormemente con la realidad estructural de cerrazón, de indigeneidad rígida, y de privación para la mayoría de sus discípulos dentro y entre las comunidades culturales y los estados. Un énfasis en la política de "el ganador se lleva todo" ha tendido a restar importancia a la realidad de los flujos migratorios que emplaza a las demandas rígidas de indigeneidad, mientras que se rinde ciegamente a los dictados de los que son lo suficientemente poderosos como para anular incluso las reivindicaciones legítimas de los que son relativamente más.

En julio del 2000, el *Mmegi Monitor* publicó una carta abierta escrita por un "ciudadano motswana preocupado" acusando a los "makalaka"

(bakalanga) de ser de Zimbabwe, de utilizar su tribalismo para monopolizar las oportunidades económicas y empleos en el servicio público y de tener hambre de poder por encima de los “verdaderos batswana”.[11] Aunque históricamente son más indígenas al territorio, los bakalanga, según el “preocupado mostwana”, fueron considerados como no muy pertenecientes, como menos indígenas, que sus contrapartes tswana, los “verdaderos batswana”. Si bien esta carta apuntaba a evidenciar grietas en el consenso nacional, el cual supuestamente había considerado a Botswana como una sola unidad durante 34 años, la publicación de la misma hizo que el *Mmegi Monitor* fuese criticado en ciertos círculos como fuente de división y xenofobia. Dos meses más tarde, apareció otro artículo de opinión en el *Mmegi Monitor*, acusando a los bakalanga de hipocresía por vociferar la opresión y la discriminación constitucional, mientras que “en las cosas que más importan en la vida diaria del individuo, son el grupo de pueblos más intolerable, tribalista y frustrado”. Los bakalanga, según esta opinión, estaban frustrando las ambiciones de los propios tswana —a quienes acusaban de tener una posición dominante—, al monopolizar los cargos en la burocracia estatal y organizar reuniones nocturnas clandestinas para frustrarlas aún más (Nyamnjoh 2002b).

En mayo del 2000, en los medios de comunicación estas preocupaciones estuvieron precedidas por la conferencia “Desafiando a las minorías, diferencia y ciudadanía tribal en Botswana”, en la cual los bakalanga fueron la minoría más destacada y más elocuente. Como organizador de la conferencia e investigador de larga data de los bakalanga, Richard Werbner dedicó su discurso de presentación a exponer cómo la élite bakalanga emplea su etnicidad cosmopolita como mecanismo para fomentar alianzas interétnicas sin sacrificar para nada la diferencia (Werbner 2002b, 2004: 63-85). Por “etnicidad cosmopolita”, Werbner da a entender una especie de indigeneidad étnica que a la vez mira hacia adentro y hacia el exterior, y que “construye alianzas interétnicas a partir de alianzas intraétnicas, y construye la diferencia al mismo tiempo que la trasciende”. Ser cosmopolita, en este sentido, “no significa dar la espalda al campo, abandonar a los aliados de las zonas rurales o rechazar los vínculos étnicos” (Werbner 2002a: 731-732). La conferencia supuestamente “levantó polvo” en los círculos tswana, y los diarios destacaron un trabajo de Anderson Chebanne (profesor principal kalanga y vicedecano de la Universidad de Botswana), que señaló que los derechos lingüísticos son derechos humanos, y lamentó el hecho de que en un país con por lo menos 21 lenguas indígenas, “solo un idioma, el

11. *Mmegi Monitor*, 11 al 17 de julio del 2000, una carta abierta de un “Concerned motswana citizen”.

setswana, tiene un estatus que ha llegado a beneficiarse de los desarrollos de las últimas tres décadas" (Chebanne 2002: 47).[12]

Con el tiempo, especialmente desde la llegada de los grupos tswana, aproximadamente 500 años después de que los kalanga y los kgalagadi se habían asentado en el territorio, "ha surgido un proceso de jerarquización social de las [...] lenguas en tandem con la clasificación social de los hablantes de estas lenguas", en el sentido de que actualmente todas las lenguas khoesan, a pesar de tener las raíces más antiguas en el territorio, "ocupan la posición social más baja a nivel nacional, así como entre las comunidades distritales", principalmente en razón del desplazamiento sistemático, la subyugación y la absorción del khoesan por sucesivos grupos de migrantes bantú. Los tswana fueron particularmente centralizadores y sojuzgadores, a la vez que buscaban domesticar el territorio y rivalizar con otras reivindicaciones de indigeneidad (Selolwane 2004: 7-10). Si bien el setswana en un principio fue una lengua minoritaria, a lo largo de más de tres siglos ha alcanzado una condición mayoritaria; hoy es la lengua dominante en Botswana, con por lo menos 70 por ciento de la población que la identifica como su lengua principal y otro 20 por ciento que la reconoce como su lengua secundaria. A la lengua setswana le sigue la ikalanga, la cual es identificada por un 11 por ciento como lengua principal y secundaria (Selolwane 2004: 4-9). A pesar de ser el grupo minoritario relativamente mejor posicionado en términos políticos y económicos, los bakalanga se sienten particularmente agraviados por haber perdido sus tierras en la época colonial frente a una empresa británica y por haber soportado el sometimiento cultural y político de los bangwato, a quienes los británicos habían favorecido (Selolwane 2004: 10). Por proclamar abiertamente la necesidad de una restitución y reconocimiento cultural, los bakalanga, aunque no es "el único grupo étnico que se puede afirmar que ha sacrificado su lengua y su cultura por el ideal más grande de la construcción de la nación", han sido seleccionados, en forma particular, para ser blanco de los ataques de otros que los perciben como aquellos que se han beneficiado de forma desproporcionada en términos materiales y económicos (Selolwane 2000: 17-18).

Este es un argumento compartido por Methaetsile Leepile (antiguo director del *Mmegi Monitor*, dueño de un nuevo periódico en lengua setswana —*Mokgosi* ("El eco")—, y un crítico tswana acérrimo sobre el "doble discurso de los portavoces intelectuales bakalanga"). Leepile considera que la élite bakalanga no solo tiene la mayor parte de las oportunidades, sino que es deshonesta con su poder e influencia. Esta élite, al contrario de lo

12. Véase también "Minorities conference raises a storm" en el *Mmegi Monitor*, 2 de junio del 2000.

que reclama, “no está trabajando por la unidad nacional, la paz y el desarrollo”. Para él, “están de hecho en condiciones de dictar el ritmo y la dirección del cambio, y de realizar intervenciones estratégicas cuando convienen a sus intereses particulares”. En este sentido, si bien “la élite kalanga siempre ha estado llena de resentimientos hacia otros pueblos”, recientemente “han tratado de incluir a otros grupos étnicos en su lucha contra lo que perciben como una imposición mayoritaria”. La retórica bakalanga de marginación, según él, oculta el hecho de su posición dominante y de su estatus de élite en diferentes ámbitos de la vida en Botswana. Él resalta la composición étnica de la administración pública, y emplea al sistema judicial (en el que supuestamente 7 de los 13 jueces batswana son kananga, y solo dos proceden de “las así llamadas ocho principales merafhe [tribus])” para mostrar cuán dominantes son realmente los bakalanga. La lucha bakalanga, como aquella de los bayei encabezada por Lydia Nyathi Ramahobo (Nyati-Ramahobo 2002),[13] no es tanto “por el reconocimiento cultural y lingüístico, sino por la búsqueda del poder y el control de los recursos de este país por parte de aquellos pueblos que ya poseen o tienen una medida de control de estas cosas”.[14] En general, sostiene él, “los bakalanga están muy bien ubicados en cargos de poder e influencia” y “Son los bakalanga quienes están marginando a otros grupos étnicos, y no a la inversa” (Leepile s/f.).

Batshani Ndaba es editor del *Sunday Tribune*, un diario que él comenzó a publicar el 16 de abril del 2000.[15] Él es kalanga y ha trabajado como presidente de la Sociedad para la Promoción del Idioma Ikalanga (SPIL, por sus siglas en inglés). Ha sido signatario tanto de una propuesta bakalanga a la Comisión Balopi como de otro documento dirigido al presidente Mogae remitido por algunos bakalanga desafiando las conclusiones de la Comisión Balopi.[16] Cuando se le pide que ubique el creciente sentimiento antikalanga de ciertos círculos, Ndaba hace referencia a varios factores, los que incluyen “una guerra de larga data entre la población de habla bakalanga y la de habla setswana”. Según él, los bakalanga nunca han olvidado ni han perdonado la humillación que sufrió un jefe de ellos —She John Madawo Nswazwi— por parte del jefe Tshekedi Khama de los bangwato, “porque se había negado a ser un ciudadano de segunda clase en su país de

---

13. Véase “Leepile Forces Tribalism on the Table” en *The Botswana Guardian*, 10 de agosto del 2001, para un ejemplo de imagen periodística de la posición de Lydia Nyathi Ramahobo.

14. Véase en *The Botswana Gazette*, 29 de agosto del 2001, la respuesta de Methaetsile Leepile a Edward Maganu, “Dealing with the Ethnic Cutworm”.

15. Entrevista con Batshani Ndaba, 30 de julio del 2001.

16. Véase “BaKalanga Challenge Balopi Commission” en el *Midweek Sun*, 18 de julio del 2001; véase también Werbner 2004: 48-62.

nacimiento".[17] Un segundo factor es el hecho de que los "bakalanga son muy trabajadores". Según Ndaba, los bakalanga han invertido mucho en educación, lo que explica gran parte de sus logros en el marco del Estado poscolonial. En sus palabras, a diferencia de sus contrapartes tswana que tenían tierras y ganado que atender, los bakalanga "son pueblos que no han tenido tierra, ninguna oportunidad de tener tierras tribales propias, donde poder cuidar como herencia el ganado de tu padre, y la única forma en que podías sobrevivir en el futuro era lograr una educación y conseguir un trabajo".

Después de haber invertido en educación, no es de extrañar, sostiene Ndaba, que los bakalanga califiquen por diversos niveles de experiencia como ciudadanos "cívicos" en el Estado-nación de Botswana, y que, en tanto ciudadanos cívicos, saquen provecho de la autoridad concedida por las juntas territoriales sobre la tierra en los territorios "tribales", lo que hace posible que todos los ciudadanos demanden y obtengan tierras de una junta territorial en cualquier parte del país. "Muchos bakalanga ahora ocupan cargos muy influyentes, no porque sean bakalanga, sino por méritos, calificación, experiencia y estas son algunas de las bases para el nombramiento de personas en puestos de responsabilidad" (véase también Werbner 2004: 146-187; Selolwane 2004). Un último factor, según Ndaba, es el hecho de que: "Los bakalanga, a diferencia de otros grupos denominados minoritarios, se han negado a ser gobernados y sometidos a una condición de inferioridad por otros denominados mayoritarios; por lo tanto, es por eso que somos odiados. [También] Nos hemos negado". A partir de esta y de otras explicaciones (véase Mazonde 2002; Selolwane 2004; Werbner 2004), es evidente que mientras que los bakalanga, en términos relativos, se han beneficiado significativamente de su ciudadanía cívica, echan de menos penosamente los beneficios de la ciudadanía étnica y, en tanto "radicales razonables" (Werbner 2004), su bien educada, bien conectada y bien ubicada élite está decidida a hacer todo lo necesario para afirmar y legitimar su indigeneidad.

Si bien los bakalanga pueden tener una élite influyente, otros grupos no tswana minoritarios (quizá con la excepción de los wayeyi; Nyati Ramahobo 2002), no cuentan con una élite de la misma calidad y, por lo tanto, son fácilmente manejados y manipulados por el Estado, por un lado, y por los agentes externos, por otro. Los basarwa-khoesan son un buen ejemplo, ya que dependen en gran medida de las fuerzas externas a sus comunidades (por ejemplo, Survival International, Ditshwanelo, los medios de comunicación, los antropólogos y otros grupos de defensa de los derechos

---

17. Para más detalles de esta versión de la historia, véase "Clearing Cobwebs off Leepile's mind", de Eric Moseja en el *Sunday Tribune*, 9 de septiembre del 2001. Véase también Werbner 2004: 66-85.

humanos —quienes, en oportunidades peor que el Estado, a menudo son insensibles a los matices y al dinamismo creativo de las configuraciones de la identidad local—), para demostrar que tienen razón para pedir su reconocimiento y representación como una comunidad cultural con derecho a la indigeneidad.

Indigeneidad flexible

Debe ser evidente que la indigeneidad es un proceso sujeto a una renegociación con expectativas crecientes de parte de los individuos y de los grupos. Por un lado, las realidades políticas, culturales, históricas y, sobre todo, las realidades económicas, determinan la forma y el significado que asume la articulación de la indigeneidad en un contexto dado. La posesión de derechos es algo a lo que los individuos y las comunidades puedan tener derecho, pero quién en realidad disfruta de derechos no solo depende de lo que los individuos y los grupos pueden desear, o del derecho que tienen en virtud de la ley, por nacimiento, o de alguna declaración universal de uno u otro tipo. Cada vez más, y paradójicamente, en Botswana y otros lugares, la globalización y el acelerado flujo de capitales, bienes, información electrónica y la migración que ocasionan, está exacerbando la inseguridad, la incertidumbre y la ansiedad, dando lugar a una obsesión aún mayor por la autoctonía y la construcción o reactualización de una indigeneidad rígida (Geschiere y Nyamnjoh 2000; Comaroff y Comaroff 2000).

Abordar de manera productiva las crecientes incertidumbres y ansiedades, no es algo que se logra con una definición estricta y abstracta de la indigeneidad y, mucho menos, si existe una política de exclusión y diferencia dentro y entre grupos, indígenas o extranjeros. La respuesta no consiste simplemente en pasar de una concepción universal de ciudadanía basada en el Estado a una más basada en el individuo, como algunos han sugerido (Basok 2004), porque esto no asegura los derechos de las colectividades, sin importar cómo se definan. La respuesta a la transitoriedad de los logros actuales, descansa en la incorporación de los “de afuera” sin frenar la diferencia, y en la construcción de nuevas asociaciones a través de esas diferencias. La respuesta, en otras palabras, está en una vida cosmopolita conformada por lealtades a los significados culturales procedentes de diferentes fuentes del rico repertorio de múltiples encuentros caleidoscópicos de individuos y grupos (Waldon 1995; Werbner 2002b, 2004: 63-85). Englund habla de un cosmopolitismo conformado por las relaciones que ponen el acento en “un modo desterritorializado de pertenencia”, que permite sentirse como en casa lejos de casa (Englund 2004a).

El presidente Mogae de Botswana comparte esta visión: “Espero que todas las personas —hombres y mujeres— de ascendencia tribal, regional

o racial mixta, sean la amalgama que mantiene junta a esta nación".[18] Las comunidades étnicas en Botswana escasamente han tenido una pertenencia muy exclusiva. Dentro de cada una de las así denominadas tribus, existen multiplicidades de "identidades tribales" que a menudo expresan su diversidad mediante sus diferentes mitos de origen y los órdenes simbólicos a través de los cuales se identifican a sí mismas (Selolwane 2004). Incluso los barrios (makgotla) o grupos de hogares en un pueblo que comparten una raíz común, son muchos y diversos, cada uno con un árbol familiar que casi nunca apunta a un ancestro común que pueda unir sólidamente a toda la aldea. Esto habla de un mosaico y de múltiples capas que la indigeneidad rígida —implícita en la distinción entre "ciudadanos étnicos" y "colonos étnicos"— esconde, y apela a una especie de indigeneidad flexible de la que Botswana puede dar fe en términos históricos (Murray 1990: 34). De hecho, las comunidades africanas son históricamente conocidas por su flexibilidad en la movilidad y en la indigeneidad (De Bruijn et ál. 2001; MacGaffey 1995), una realidad que solo se ve alterada, por una parte, por el carácter arbitrario de las fronteras coloniales, y, por otra, por una filosofía tradicional de la vida, la agencia y la responsabilidad que privilegia a las personas frente a las ganancias. La historia de Botswana muestra esos modos flexibles de pertenencia que hacen que sea difícil sostener las identidades en términos esencialistas. Con los años, la real sociología y antropología de las comunidades constituyentes de Botswana, sugiere una contradicción, controversia, negociación, interdependencia y sociabilidad mucho mayores en las identidades de la gente ordinaria y las comunidades que la que a menudo se reconoce o se establece en términos políticos, culturales o académicos.

La tendencia de los estudiosos, especialmente en el África, se ha orientado a restar importancia a la ciudadanía "étnica" de pequeña escala en favor de la ciudadanía "cívica" de gran escala, cuya base jurídico-política es asumida acríticamente con el fin de ser más inclusiva que la base cultural de la ciudadanía étnica (Mamdani 1996, 2000). El error ha sido centrar el análisis casi exclusivamente en los arreglos institucionales y constitucionales, restando, de esta manera, importancia a las jerarquías y las relaciones de inclusión y exclusión que son moldeadas por la raza, la etnicidad, la clase, el género y la geografía que determinan la indigeneidad en términos reales (Alubo 2004; An-Naim 2002, Englund y Nyamnjoh 2004; Harnischfeger 2004; Nyamnjoh 2005). Se ha prestado demasiada atención al "discurso de derechos" y a su "retórica emancipatoria", y muy poca atención a los contextos, significados y prácticas que hacen posible la indigeneidad

18. Véase el *Sunday Tribune*, 12 de agosto del 2001.

para algunos, pero una aspiración postergada implacable para la mayoría (Englund 2000, 2004b). Actualmente, el concepto de ciudadanía cultural ha ganado por sí mismo más discípulos, al menos entre los estudiosos, quienes ya no están simplemente interesados en la ciudadanía jurídico-política, sino también en reivindicar la indigeneidad por encima y más allá de las identidades esencialistas que el Estado tiene para ofrecer (Halsteen 2004; Nnoli 1998; Nyamnjoh y Rowlands 1998; Werbner 2004; Werbner y Gaitskell 2002).

La historia de las dificultades para aplicar en África las rígidas nociones de “Estado-nación”, “indigeneidad” y “ciudadanía”, es prueba de la grave insuficiencia de un régimen estrecho e inflexible de derechos y beneficios jurídico-políticos, y ello en un contexto donde los individuos y las comunidades están cuestionando el monopolio occidental sobre la “libertad de imaginación” y desafiándose a sí mismos para pensar en las “nuevas formas de la comunidad moderna” y en las “nuevas formas del Estado moderno” (Chatterjee 1993: 13). El reto está claramente en afinar el oído para escuchar la realidad de los africanos y sus comunidades; realidad que está en funcionamiento en los laboratorios que experimentan con diferentes configuraciones a medida que buscan regímenes de indigeneidad más amplios y más flexibles. Llegado este punto, se puede negociar un reconocimiento y representación significativos en términos culturales, políticos y económicos para los individuos y grupos a fin de contrarrestar los siempre decrecientes círculos de inclusión impuestos por la raza, la etnicidad, la clase, el género y la geografía.

En todo el mundo, la ciudadanía cívica enfrenta tiempos difíciles, a medida que las multitudes claman por la inclusión, desafiando la miopía implícita en la retórica y la práctica jurídico-política conservadora de los estados-nación (Antrobus 2004; Imam et ál. 1997; Kabeer 2005; Kerr et ál. 2004; Yuval-Davis y Werbner 1999). Así como es válido reclamar a cualquier nivel la ciudadanía cultural, económica y social y la ciudadanía jurídico-política, es válido reclamar la ciudadanía colectiva, grupal o comunitaria y la ciudadanía individual, desde la escala local más pequeña hasta el ámbito mundial de mayor megaescala. El énfasis debe estar puesto en la libertad de los individuos y de las comunidades para negociar la inclusión, excluirse e incluirse con flexibilidad de pertenencia, en consonancia con sus realidades como si estuvieran sentados a horcajadas sobre las fronteras caleidoscópicas de la identidad.

Obviamente, tal indigeneidad flexible es incompatible con la ilusión prevaleciente de que el Estado-nación es la única unidad política autorizada para conferir la ciudadanía en el mundo moderno. Tampoco es compatible con un régimen de derechos y beneficios centrado estrechamente en una quimera adicional —“el individuo autónomo”. En todas partes, el precio de

perpetuar estas ilusiones ha sido la proliferación del ultranacionalismo, el chauvinismo, el racismo, el tribalismo y la xenofobia, que conscientemente han negado las realidades culturales, fragmentadas, multinacionales y heterogéneas de la mayoría de los así llamados estados-nación. La tendencia ha sido, para la indigeneidad así inspirada, a asumir, sobre todo, la estatura de un compresor gigante de las diferencias culturales. Casi en todas partes, este estrecho modelo ha apreciado las jerarquías basadas en la raza, la etnicidad, la clase, el género y la geografía, las cuales han tendido a imponer en los otros percibidos como inferiores, las decisiones de quienes se ven a sí mismos como más auténticos o más merecedores de la ciudadanía. La indigeneidad que proviene de tal celebración de insensibilidades, es claro que no es un modelo para un futuro de mayor movilidad y de mayores demandas por derechos, reconocimiento y representación de parte de sus víctimas individuales y colectivas.

Bibliografía

Akindès, F.
2004 *Les racines de la crise militair-politique en Côte d'Ivoire*. Dakar: CODESRIA.

Alubo, O.
2004 "Citizenship and nation-building in Nigeria: new challenges and contestations". En *Identity, Culture and Politics* 5 (1): 135-161.

An-Naim, A., ed.
2002 *Cultural transformation and human rights in Africa*. Londres: Zed Books.

Antrobus, P.
2004 *The global women's movement: origins, issues and strategies*. Londres: Zed Books.

Basok, T.
2004 "Post-national citizenship, social exclusion and migrants rights: Mexican seasonal workers in Canada". En *Citizenship Studies* 8 (1): 47-64.

Bayart, J.-F., P. Geschiere y F. Nyamnjoh
2001 "Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique". En *Critique Internationale* 10: 177-194.

Campbell, E. K. y J. O. Oucho
2003 *Changing attitudes to immigration and refugee policy in Botswana*. SAMP Migration Policy Series 28. Ciudad del Cabo: Idasa.

CHATTERJEE, P.
1993 *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories, Princeton*. Princeton: Princeton University Press.

CHEBANNE, A.
2002 "Minority languages and minority peoples: issues on linguistic, cultural and ethnic death in Botswana". En Mazonde, Isaac N., ed., *Minorities in the millennium: perspectives from Botswana*. Gaborone: Light Books.

COMAROFF, J. L.
1978 "Rules and rulers: political processes in a Tswana chiefdom". En *Man* 13: 1-20.

COMAROFF, J. y J. COMAROFF
1997 *Of revelation and revolution: the dialectics of modernity on a South African frontier*, vol. 2. Chicago: Chicago University Press.

2000 "Millennial capitalism and the culture of neoliberalism". En *Public Culture* 12 (2): 291-343.

COMAROFF, J. L. y S. ROBERTS
1981 *Rules and processes: the cultural logic of dispute in an African context*. Chicago: University of Chicago Press.

DE BRUIJN, M., R. VAN DIJK y D. FOEKEN, eds.
2001 *Mobile Africa: changing patterns of movement in Africa and beyond*. Leiden, Países Bajos: Brill.

DOW, U., ed.
1995 *The citizenship case: the attorney general of the Republic of Botswana vs. Unity Dow, court documents, judgements, cases and material*. Gaborone: Lentswel la Lesedi.

DURHAM, D.
1993 "Images of culture: being Herero in a liberal democracy". Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago.

EMANG, Basadi
1994 *The women's manifesto: a summary of Botswana women's issues and demands*. Gaborone: Lentswe la Lesedi.

ENGLUND, H.
2000 "The dead hand of human rights: contrasting Christianities in post-transition Malawi". En *Journal of Modern African Studies* 38 (4): 579-603.

2004a “Cosmopolitanism and the Devil in Malawi”. En *Ethnos* 69 (3): 293-316.

2004b “Towards a critique of rights talk in new democracies: the case of legal aid in Malawi”. En *Discourse and Society* 15 (5): 527-551.

Englund, H. y F. B. Nyamnjoh, eds.
2004 *Rights and the politics of recognition in Africa*. Londres: Zed Books.

Fombad, C. M.
1999 “Curbing corruption in Africa: some lessons from Botswana’s experience”. En *International Social Science Journal* 52 (160): 241-254.

Ferguson, J.
1999 *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press.

Garbutt, R.
2006 “White ‘autochthony’”. En *ACRAWSA e-journal* 2 (1): 1-16.

Geschiere, P. y F. B. Nyamnjoh
1998 “Witchcraft as an issue in the ‘politics of belonging’: democratization and urban migrant’s involvement with the home village”. En *African Studies Review* 41 (3): 69-92.

2000 “Capitalism and autochthony: the seesaw of mobility and belonging”. En *Public Culture* 12 (2): 423-452.

Good, K.
1999a “Enduring elite democracy in Botswana”. En *Democratization* 6 (1): 50-66.

1999b “The state and extreme poverty in Botswana: the San and the destitutes”. En *Journal of Modern African Studies* 27 (2).

2002 *The liberal model and Africa: elites against democracy*. Basingstoke: Palgrave.

Halisi, C. R. D., P. J. Kaiser y S. N. Ndegwa, eds.
1998 “Rethinking citizenship in Africa”. En *Africa Today* 45: 3-4.

Halsteen, U.
2004 “Taking rights talk seriously: reflections on Ugandan political discourse”. En Englund, H. y F. B. Nyamnjoh, eds., *Rights and the politics of recognition in Africa*. Londres: Zed Books.

HARNISCHFEGER, J.
2004 "Sharia and control over territory: conflicts between 'settlers' and 'indigenes' in Nigeria". En *African Affairs* 103 (412): 431-452.

HOLM, J. D. y P. MOLUTSI, eds.
1989 *Democracy in Botswana*. Gaborone: Macmillan Botswana.

1992 "State-society relations in Botswana: beginning liberalization". En Goran Hyden y Michael Bratton, eds., *Governance and politics in Africa*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

IMAM, A., A. MAMA y F. SOW, eds.
1997 *Engendering African social sciences*. Dakar: CODESRIA.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (ICG)
2004 "Côte d'Ivoire: no peace in sight". En *Africa Report*, 82, 12 de julio, Dakar – Bruselas: ICG.

KABEER, N., ed.
2005 *Inclusive citizenship: meanings and expressions*. Londres: Zed Books.

KERR, D.
2000 "Media democracy in Botswana: the Kgotla as myth, practice and post-colonial communication paradigm". Ponencia presentada en el "Seminario internacional sobre la economía política de los medios en Sudáfrica", Universidad de Natal, Durban, Sudáfrica, 25-29 de abril.

KERR, J., E. SPRENGER y A. SYMINGTON, eds.
2004 *The future of women's rights: global visions and strategies*. Londres: Zed Books.

LEEPILE, M.
s/f. "The ethnic composition of the public service: the case of the administration of justice and the attorney general's chambers". Manuscrito.

MACGAFFEY, W.
1995 "Kongo identity, 1483-1993". En *South Atlantic Quarterly* 94 (4): 1025-1037.

MADZWAMUSE, M. S.
1998 "Basarwa and the land issue: perceptions of land rights held by the Basarwa". Proyecto de investigación para optar el grado de licenciatura en Artes, Departamento de Sociología, FSS, Universidad de Botswana.

MAMDANI, M.
1996 *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Ciudad del Cabo: David Philip.

1998 *When does a settler become a Native? Reflections of the colonial roots of citizenship in Equatorial and South Africa*, 208 (n. s.). Ciudad del Cabo: Universidad de Ciudad del Cabo.

2000 *Beyond rights talk and culture talk*. Ciudad del Cabo: David Philip.

2001 *When victims become killers: colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Kampala: Fountain Publishers.

MAYBURY-LEWIS, D.
2005 "Defining indigenous". En *Cultural Survival Quarterly* 29: 1.

MAZONDE, I., ed.
2002 *Minorities in the millennium: perspectives from Botswana*. Gaborone: Lightbooks.

MERCER, D.
2003 "'Citizen minus'?: indigenous Australians and the citizenship question". En *Citizenship Studies* 7 (4): 421-445.

MOLOMO, M. G., ed.
2000 "Elections and democracy in Botswana". Edición especial. En *Pula: Botswana Journal of African Studies* 14 (4).

MURRAY, A.
1990 *People rights: the case of BaYei separatism*. Human and People Rights Project Monograph 9. Maseru: National University of Lesotho.

NNOLI, O., ed.
1998 *Ethnic conflicts in Africa*. Dakar: CODESRIA.

NYAMNJOH, F. B.
2002a "'A child is one person only in the womb': domestication, agency and subjectivity in the Cameroonian grass-fields". En Werbner, Richard, ed., *Postcolonial subjectivities in Africa*. Londres: Zed Books.

2002b "Local attitudes towards citizenship and foreigners in Botswana: an appraisal of recent press stories". En *Journal of Southern African Studies* 28 (4): 755-775.

2003 "Might and right: chieftaincy and democracy in Cameroon and Botswana". En Van Binsbergen, W., ed., *The dynamics of power and the*

rule of law: essays on Africa and beyond. Leiden: Lit Verlag Hamburg-African Studies Centre.

2005 *Africa’s media, democracy and the politics of belonging*. Londres: Zed Books.

2006 *Insiders and outsiders: citizenship and xenophobia in contemporary southern Africa*. Londres: CODESRIA – Zed Books.

NYAMNJOH, F. B. y M. ROWLANDS
1998 “Elite associations and the politics of belonging in Cameroon”. En *Africa* 68 (3): 320-337.

NYATI-RAMAHOBO, L.
2002 “From a phone call to the high court: Wayeyi visibility and the Kamanakao Asssociation’s campaign for linguistic and cultural rights in Botswana”. En *Journal of Southern African Studies* 28 (4): 685-710.

PARSONS, N., W. Henderson y T. Tlou
1995 *Seretse Khama 1921-1980*. Gaborone: Macmillan.

RAMSAY, J., B. MORTON y T. MGADLA
1996 *Building a nation: a history of Botswana from 1800 to 1910*. Gaborone: Longman Botswana.

REPÚBLICA DE BOTSWANA
2000 *Report of the presidential commission of inquiry into sections 77, 78 and 79 of the constitution of Botswana*. Gaborone: Imprenta del Gobierno.

RITSEMA, M.
2003 “Gaborone, Botswana”. En Zeleza, P. T. Y. y D. Eyoh, eds., *Encyclopedia of twentieth-century African history*. Nueva York: Routledge.

SAUGESTAD, S.
2001 *The inconvenient indigenous: remote area development in Botswana, donor assistance, and the first people of the Kalahari*. Uppsala: Nordic Africa Institute.

SCHAPERA, I.
1994 [1938] *A handbook of Tswana law and custom: compiled for the Bechuanaland Protectorate Administration*. Hamburgo: International African Institute and Lit Verlag.

Selolwane, O. D.
1997 "Gender and democracy in Botswana: women's struggle for equality and political participation". En Nzongola-Ntalaja, Georges y Margaret C. Lee, eds., *The state and democracy in Africa*. Harare: AAPS Books.

1998 "Equality of citizenship and the gendering of democracy in Botswana". En Edge, W. A. y M. H. Lekorwe, eds., *Botswana politics and society*. Pretoria: J. L. van Schaik.

2000 "Botswana: the challenges of consolidating good governance and plural politics". Ponencia presentada en el "Taller sobre promoción del buen gobierno y una más amplia participación de la sociedad civil en el este y sur de África" auspiciado por OSSREA, Addis Ababa, 6-8 de noviembre.

2004 "Ethnic structure, inequality and governance of the public sector: Botswana case study". Ponencia presentada en la "Conferencia de la UNRISD sobre la inequidad étnica y la gobernanza del sector público", 25-27 de marzo, Riga Latvia, Ginebra: UNRISD.

Solway, J.
2002 "Navigating the 'neutral' state: 'minority' rights in Botswana". En *Journal of Southern African Studies* 28 (4): 711-729.

Taylor, I.
2002 "The New Africa initiative and the global political economy: towards the African century or another false start?". En *Third World Quarterly* 23 (1).

Volz, S.
2003 "European missionaries and Tswana identity in the 19th century". En *Pula: Botswana Journal of African Studies* 17 (1): 3-19.

Waldon, J.
1995 "Minority cultures and the cosmopolitan alternative". En Kymlicka, W., ed., *The rights of minority culture*. Oxford: Oxford University Press.

Werbner, R.
2002a "Conclusion: citizenship and the politics of recognition in Botswana". En Mazonde, I., ed., *Minorities in the millennium: perspectives from Botswana*. Gaborone: Lightbooks.

2002b "Cosmopolitan ethnicity, entrepreneurship and the nation: minority elites in Botswana". En *Journal of Southern African Studies* 28 (4): 632-753.

2002c “Introduction: challenging minorities, difference and tribal citizenship in Botswana”. En *Journal of Southern African Studies* 28 (4): 671-684.

2004 *Reasonable radicals and citizenship in Botswana: the public Anthropology of Kalanga elites*. Bloomington: Indiana University Press.

Werbner, R. y D. Gaitskell, eds.
2002 “Minorities and citizenship in Botswana”. Edición especial. En *Journal of Southern African Studies* 28 (4).

Wilmsen, E. N.
1989 *Land filled with flies: a political economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.

Yuval-Davis, N. y P. Werbner. eds.
1999 *Women, citizenship and difference*. Londres: Zed Books.

Capítulo 12

LO NATIVO Y EL DOWN UNDER[1] NEOLIBERAL: neoliberalismo y las "autenticidades en peligro"

Linda Tuhiwai Smith[2]

Este capítulo se inspira en la postura poscolonial de "volver a hablar" para estudiar el impacto de las políticas neoliberales tal como fueron desarrolladas en Nueva Zelanda desde 1984 y a lo largo de la década de 1990 en las comunidades indígenas maoríes, así como en sus respuestas al proceso de reforma y los entornos cambiantes. Los pueblos maoríes son los pueblos indígenas de Nueva Zelanda cuyos representantes de diferentes grupos (conocidos como "hapu", "iwi" o "tribus") firmaron en 1840 el Tratado de Waitangi con la Corona Británica, el mismo que facilitó que los británicos se asentasen en Nueva Zelanda como una colonia del Imperio Británico. En un lapso de 15 años desde la firma del Tratado, el pueblo maorí se convirtió en una minoría en sus propias tierras y entró en guerra con grupos de colonos. Luego de las guerras por tierras, sostenidas entre la década de 1850 y 1870, el gobierno de Nueva Zelanda promulgó una serie de iniciativas legislativas que, en última instancia, llevaron a que el pueblo maorí fuera colonizado y marginado en una sociedad controlada por colonos. Tal como ha sucedido en otros contextos coloniales, la población maorí disminuyó, y se pensó que finalmente el pueblo maorí acabaría "extinguiéndose" (Pool 1991). En el 2006, los maoríes representaban aproximadamente el 14 por ciento de la población total de Nueva Zelanda, y son un grupo indígena minoritario sumamente visible con una tasa creciente de participación en la sociedad neozelandesa.

1. Nota del traductor: Down Under es el nombre que se le da a las regiones de Australia, Nueva Zelanda y sus alrededores.
2. University of Auckland.

El término comunidades maoríes, más que tribus maoríes, es empleado en este capítulo deliberadamente en un sentido laxo, con el fin de abarcar las variadas y dinámicas agrupaciones y organizaciones —en términos sociales y políticos— que los maoríes, en tanto pueblos indígenas de Nueva Zelanda, han llegado a constituir en los años finales del siglo XX. El discurso del gobierno, tal como se expresa en la legislación y en las políticas públicas, se ha inclinado a definir a estas agrupaciones como whanau (familias extensas), hapu ("subtribus") e iwi ("tribus"), y aplica estos términos como categorías fijas y rígidas. Si bien los términos son en efecto maoríes, y son utilizados por ellos para describir tanto la forma en la que se organizaban tradicionalmente como las formas en las que se organizan en la actualidad, las definiciones maoríes de estos términos se refieren a instituciones sociales flexibles y dinámicas. La legislación nacional y las políticas públicas tienden a crear definiciones estrechas y rígidas que son empleadas como criterios de pertenencia o de identidad de la persona. En la etapa neoliberal de fines del siglo XX, muchas de estas agrupaciones volvieron a ser combatidas, reconfiguradas y redefinidas, y se constituyeron nuevas agrupaciones como los "maoríes urbanos" o los "rangatahi o maoríes jóvenes". El Estado ha concedido más legitimidad a nociones distintas de indigeneidad, tales como iwi o estructuras tribales, las mismas que están "autorizadas" a negociar los acuerdos con la Corona Británica por encima de las pequeñas agrupaciones maoríes que son vistas como minorías no oficiales o problemáticas. Los términos tales como whanau, hapu e iwi pueden haberse mantenido iguales, pero sus significados se han transformado sutilmente, de suerte que, mientras términos como iwi han sido "empoderados" por una decisión legislativa de modo tal que su sentidos legales han sido refrendados por el sistema de la Corte Británica, otros términos, tales como las organizaciones "panmaorí", han sido marginados y excluidos.

El proyecto neoliberal de fines del siglo XX produjo un programa desafiante y contencioso de reforma económica y social que ha tenido impactos de gran alcance en los estados, a lo largo de las regiones y a través del mundo. La tesis fundamental de la economía neoliberal ha sido bien documentada por sus arquitectos, como son Milton Friedman, Fredrich Hayek y James Buchanan; por sus defensores, como Margaret Thatcher; y por sus adversarios y críticos. El neoliberalismo presentó una teoría económica para abordar los temas de inequidad y desventaja social, y ofreció una promesa de inclusión y participación social a varias comunidades marginadas y en desventaja, una que difería de los modelos del "Estado-benefactorismo", que se habían convertido en una característica de los programas sociales posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Desmontar el Estado Benefactor, junto con las principales reformas en educación y salud, eran plataformas claves para trasmitir la promesa de inclusión y mayor igualdad. Jane Kelsey

(1993), una de las más ardientes críticas de la versión neozelandesa de reforma neoliberal, se ha referido a ella como "El experimento de Nueva Zelanda", en parte debido a que el aislamiento de Nueva Zelanda constituyó un pequeño laboratorio para probar estrategias que podían ser aplicadas posteriormente en programas de ajuste estructural en otros lugares. Este experimento pareció cristalizar y poner de manifiesto los ideales económicos y sociales que fueron resumidos en Gran Bretaña como el thatcherismo, por el nombre de la primera ministra Margaret Thatcher, y en Estados Unidos como reaganomics, por el nombre del presidente Ronald Reagan. En Nueva Zelanda, el proceso de reforma aún se denomina popularmente rogernomics, por el nombre del ministro de Finanzas del gobierno, Roger Douglas, quien fuera su inicial arquitecto político. En Nueva Zelanda, la reforma neoliberal es conocida por el poderoso uso que hizo de la retórica y el discurso, con los que, en la década de 1980, socavó las críticas de izquierda al Estado, apropiándoselas primero y aplicándolas posteriormente, como justificación para un programa de reforma de gran alcance que pretendía horadar al Estado, re-regular la economía y privatizar muchas de las funciones del gobierno.

El programa de reforma económica comenzó en 1984 bajo un gobierno laborista o de centro izquierda, y continuó a través de la década de 1990 con un gobierno nacional de centro derecha, y se mantiene ahora con el actual gobierno laborista. La filosofía económica neoliberal se ha convertido en el enfoque de desarrollo dominante y de sentido común. El interés de este capítulo no es tanto la propia agenda de la reforma, sino, más bien, la interacción de esta agenda con las comunidades maoríes y las luchas maoríes por mantener el impulso de regeneración cultural —retomado desde hace muchos años— a través de los períodos más oscuros de la reforma, y con la ampliación acelerada de las disparidades socioeconómicas entre maoríes y no maoríes que aparecieron durante el apogeo de las reformas. Es importante reconocer que, debido a la historia del colonialismo, los maoríes como grupo no estuvieron profundamente ligados a nociones como el Estado Benefactor o los modelos existentes de educación y cuidado de la salud por los que Nueva Zelanda fue muy reconocida internacionalmente, dado que ellos fueron excluidos sistemáticamente de los beneficios de estos sistemas. El antiguo sistema con frecuencia fue percibido como sobreprotector, paternalista y racista. Un nuevo enfoque, que prometió una menor dependencia de un sistema benefactor y más opción pública y posibilidad de descentralizar el Estado, era visto con una expectativa esperanzadora por muchos maoríes, especialmente en la medida que fue propuesto por un Partido Laborista con quien los maoríes percibían que tenían una especie de pacto basado en una acuerdo histórico entre este partido y un gran movimiento panmaorí conocido como la Iglesia Ratana.

Parte de mi argumento en este capítulo, es que el enfoque neoliberal de la sociedad, junto con el poder de sus proponentes para implementar gran parte del mismo a través del proceso político, buscaba separar y luego reformular y privatizar las relaciones entre la Corona y el Estado británicos y el pueblo maorí en tanto individuos. Las comunidades maoríes, las entidades tribales y los activistas políticos habían sostenido durante mucho tiempo que la Corona Británica y los maorí tenían una relación como socios equivalentes, la misma que se encarna en el Te Tiriti o Waitangi o el Tratado de Waitangi. Una segunda parte del argumento es que los maoríes resistieron en formas bastante complicadas, incluida la cooptación de las promesas de reforma de manera bastante literal —como, por ejemplo, la promesa de la opción pública o la devolución del aparato público—, para por lo menos hacerlas interceder en lo que sin duda eran agendas bastante hostiles. Una tercera parte del argumento es que el neoliberalismo no es únicamente un pequeño experimento neozelandés, sino que forma parte de una ambiciosa agenda que ha reestructurado la economía global a través de estrategias tales como los acuerdos de libre comercio y los programas de ajuste estructural obligatorios en los países en desarrollo, y que el impacto en las comunidades maoríes refleja lo que sucede con otras comunidades indígenas y de minorías a través del mundo.

A un nivel más amplio, el ejemplo maorí de Nueva Zelanda ilustra las formas en las que las ideas acerca del "nativo" y la realidad vivida por las comunidades nativas o indígenas, están unidas y en "riesgo" por los cambios en el "colono" y las transformaciones en las relaciones creadas por el proyecto neoliberal mundial. Los términos "nativo" y "colono" son empleados como marcadores y como vestigios de las relaciones coloniales de principios del siglo XX, o como las "imágenes" del colonizado y el colonizador que todavía dan forma a los discursos populares y definen las comprensiones acerca de la raza y el imperio. Tal como han sostenido los estudiosos poscoloniales, sin embargo, las categorías antitéticas de colono o nativo se hicieron complejas a través de los sistemas de poder, el sexo y el matrimonio mixto, la religión y la oportunidad, la acción armada y la educación, y las identidades vividas y reguladas. Si bien hubo guerras entre los colonos y las comunidades nativas maoríes, también ocurrieron alianzas complejas dentro y entre los divergentes intereses de los colonos y los maoríes, y con algunos grupos tribales que lucharon del lado de la Corona Británica, y con algunos misioneros que abogaron por los derechos de los maoríes. Para fines del siglo XIX, sin embargo, los colonos británicos se habían establecido en el poder y habían tomado el control de todos los instrumentos del colonialismo de Gran Bretaña. A fines del siglo XX, las identidades maoríes habían sido moldeadas por relaciones y comprensiones precoloniales profundamente constituidas, por las condiciones del colonialismo, por lo que

se había perdido y ganado en las luchas de resistencia y en los esfuerzos de enfrentamiento, y por las oportunidades, recursos y discursos que estuvieron disponibles en momentos históricos claves. Sería ingenuo asumir que el "pasado", ya sea en sus formaciones precoloniales o coloniales del siglo XIX y XX, no está siempre presente en la forma en la que las identidades, las subjetividades, los discursos y las formaciones sociales son desplegadas y rebatidas en las relaciones contemporáneas de la indigeneidad, entre las sociedades colonas y las comunidades nativas.

Nueva Zelanda: el surgimiento del proyecto neoliberal

En 1984, con la elección de un gobierno laborista, Nueva Zelanda dio inicio a un importante programa de reforma neoliberal, de desregulación y re-regulación de la economía, y de reestructuración de los sistemas de educación, salud y bienestar. Tal como varios autores han señalado, el neoliberalismo no es una ideología unitaria y estable, sino una idea que comprende varias teorías y posturas que comparten algunas características del pensamiento clásico liberal acerca de la naturaleza del individuo, el rol del Estado y los mecanismos a través de los cuales se satisfacen de mejor manera las necesidades e intereses individuales. Tal como Olssen ha sostenido, el mercado es una característica clave de la agenda neoliberal. Olssen lista algunas de las características del neoliberalismo, como la noción de individuos económicamente autointeresados, la competencia como el principal motor de la eficiencia y la calidad, el Estado mínimo, los mercados laborales flexibles y desregulados, y el libre mercado y las economías abiertas. Estas doctrinas han dado forma al discurso político especializado en Nueva Zelanda a lo largo de las últimas dos décadas, y han enmarcado las vidas de una generación que actualmente es adulta (Codd 1990; Kearns y Joseph 1997; Kelsey 1993; Moran 1999).

La doctrina neoliberal y el continuo proceso de reforma y reestructuración institucional que ha experimentado Nueva Zelanda en las últimas dos décadas, y sus efectos, han tenido un efecto acumulativo y muy profundo en la sociedad neozelandesa. Nueva Zelanda se ha convertido en una economía más abierta, su alcance internacional se ha desplazado desde su herencia colonial con Gran Bretaña hacia Asia, el Pacífico y Norteamérica. Todas las instituciones neozelandesas han sido transformadas por la reforma neoliberal y por sus propias respuestas a las reformas. En lo educativo, el neoliberalismo ha estado marcado por un discurso de la educación como un lugar de mercado, con los padres y estudiantes como consumidores y clientes, los docentes y las escuelas como proveedores autogestionarios de servicios, y los conocimientos del currículo como una mercancía que puede ser intercambiada o comercializada por bienes sociales, tales como la prosperidad y el estatus social (Apple 2001; Olssen 1996). El proceso de

reforma rediseñó la manera en la que las escuelas eran administradas, de manera tal que se volvieron más competitivas y eficientes y más responsables de los resultados frente a los padres y a los estudiantes. El proceso de reforma rediseñó el rol de la principal agencia de gobierno responsable de la educación, como un ministerio de políticas con una capacidad operativa mínima en áreas tales como el currículo. Se creó una nueva agencia para revisar y evaluar el desempeño escolar. Se estableció e implementó un nuevo marco curricular. Se estableció una nueva agencia para acreditar las aptitudes profesionales y las instituciones. Se instituyó un sistema de pagos de parte del usuario para la educación postsecundaria, haciendo que las universidades y los politécnicos cobraran tarifas que recuperaran los costos por los cursos impartidos. Se constituyó un ambiente altamente competitivo para mantener al sistema permanentemente atento, eficiente y excelente. Los proveedores privados de la educación y capacitación postsecundaria fueron capaces, hasta hace muy poco, de competir con las instituciones públicas por fondos públicos y de aspirar a obtener la acreditación para otorgar grados. Por donde se lo vea, esto representa una importante reestructuración del sistema de educación pública en términos de una nueva hegemonía insertada en la ruptura del cambio organizacional.

La renovación cultural maorí entrados los años 1980

Desde el siglo XVIII, el pueblo maorí ha experimentado los devastadores impactos de la colonización británica. La educación ha jugado un rol importante en el proceso de colonización, ofreciendo, en el siglo XIX, la oportunidad tanto de la civilización en la tierra como de la salvación en el cielo. Estas posibilidades cambiaron a las de asimilación e integración a la sociedad neozelandesa que había sido creada por los colonizadores en el siglo XX. Casi indiscutiblemente, hasta fines del siglo XX, la educación estuvo diseñada para crear y mantener las disparidades sociales entre los maoríes y los pakeha (el término en lengua maorí para la población colona dominante), y entre ricos y pobres (Simon y Smith 2001). La educación universitaria, por ejemplo, fue siempre concebida únicamente como disponible para los menos. Como otro ejemplo, el currículo escolar estuvo organizado alrededor de la separación entre las asignaturas académicas y técnicas. Hacia mediados del siglo XX, el pueblo maorí había dado inicio a una resistencia más concertada ante la inequidad estructural (Walker 1990). El proceso de resistencia produjo un renacimiento político y cultural en la década de 1970, que finalmente se unificó alrededor de dos símbolos organizativos, el Tratado de Waitangi y la lengua maorí (Walker 1990). Centrar la atención en uno o en dos de estos símbolos, pone de manifiesto a la educación como un importante sitio de protesta.

En 1982 tenía lugar el inicio de una revolución educativa maorí (Smith 1999), con el desarrollo y rápido crecimiento de los te kohanga reo (los refugios de lengua maorí) y las crecientes expectativas de los maoríes sobre que la educación cumpliría su promesa de equidad y oportunidad. Paralelamente a estos desarrollos, ocurría la creación del Tribunal del Tratado de Waitangi y un proceso para definir acuerdos con respecto a los agravios históricos y contemporáneos cometidos por la Corona Británica. Este proceso ha comenzado a cumplir una serie de acuerdos previstos en el tratado entre las iwi (naciones o tribus) y la Corona Británica, y el desarrollo de cooperaciones diversas entre la Corona Británica, las agencias del gobierno y las iwi. En este capítulo no pretendo examinar los complejos acuerdos y la naturaleza dinámica de las iwi o comunidades maoríes, sino, más bien, enfocarme en los puntos en los que se intersecan los desarrollos maoríes y la reforma neoliberal y los resultados que se produjeron como consecuencia.

El desarrollo de los te kohanga reo, los refugios de la lengua maorí por inmersión, a principios de la década de 1980 dan inicio y continúan inspirando el desarrollo de una serie de iniciativas educativas maoríes, que se han desarrollado como modelos alternativos dentro y fuera del actual sistema para la infancia temprana y hasta la educación terciaria postsecundaria (Jones et al. 1990). Los modelos alternativos incluyen las kura kaupapa maoríes, escuelas de lengua maorí por inmersión, que se desarrollaron independientemente del Estado, pero que fueron incluidas como una categoría separada de la educación pública en la Ley de Enmienda Educativa de 1989, y las wananga o instituciones que otorgan un grado tribal de aprendizaje superior, las que también fueron incluidas como categoría en la misma ley. Estas alternativas fueron instituciones creadas por los maoríes a partir de diferentes concepciones de los propósitos de la educación. Fueron esfuerzos comunales que desafiaron la hegemonía, dada por hecho, de la escolarización y, como sostiene Graham Smith (2000), revolucionaron el pensamiento maorí al demostrar que el pueblo maorí podía liberar sus mentes del colonizador y ejercer su agencia de una manera decidida, táctica y constructiva.

Estas alternativas educativas no comenzaron con un respaldo del Estado, e incluso después de haber sido incluidas en la legislación, no contaron con la infraestructura de apoyo que garantizase su sostenibilidad. Había una expectativa implícita sobre que en un ambiente competitivo, tales escuelas fracasarían en última instancia debido a que, de acuerdo con la teoría neoliberal, los padres autointeresados elegirían enviar a sus hijos a escuelas de “calidad”, antes que a escuelas que enseñaban en lengua maorí. En el caso de las wananga, las tres instituciones plantearon un reclamo al Tribunal Waitangi con relación a las desventajas que enfrentaron cuando cambiaron las normas del Ministerio de Educación de Nueva Zelanda

relativas al gasto de capital. El cambio normativo, que fue parte del proceso de la reforma educativa, significó que las instituciones existentes, tales como las universidades, algunas de las cuales habían contado por más de cien años con el apoyo del Estado para construir, amoblar y equipar sus instalaciones, estaban en capacidad de ser propietarias de su propia infraestructura de capital, mientras que a las nuevas instituciones como las wananga se les negó el apoyo estatal para construir y para contar con capital, y se esperaba que financiaran su propia infraestructura sobre la base de los ingresos derivados del número de alumnos (Tribunal Waitangi 1999). El tribunal recomendó a favor de las wananga, y las tres instituciones están finalizando las negociaciones de los acuerdos.

Tal como se ha mencionado, con anterioridad a 1984 existían muy pocas razones para que los maoríes respaldaran el statu quo. El impulso para el desarrollo maorí ya estaba en curso cuando comenzó el proceso de reforma neoliberal. Esto significó que los maoríes ya habían establecido una plataforma cultural y política a inicios de la década de 1980 para desafiar aquellos aspectos del proceso de reforma que parecían amenazar el desarrollo maorí, así como una plataforma para involucrase en el proceso con el fin de influir sobre el cambio. La plataforma se basaba en varias décadas de protesta política y cierto uso exitoso del sistema legal para hacer frente a los cambios del gobierno. Esto no significa que el proceso de reforma diera la bienvenida a la participación maorí; de hecho, los maoríes tuvieron que plantear serias demandas para ser incluidos o escuchados. Ocasionalmente, expertos extranjeros fueron convocados por Business Roundtable, un grupo de expertos neoliberales, para descartar las preocupaciones de los maoríes o mostrar cómo esas preocupaciones serían abordadas por las nuevas estructuras (Marshall, Peters, y Smith 1991). Tampoco se puede afirmar que los maoríes estuvieran particularmente bien organizados o movilizados; de hecho, las reformas iniciales que privatizaron las industrias nacionales, como las forestales, crearon un desempleo masivo entre los maoríes, y un alto nivel de tensión comunal. En su momento más álgido, la tasa de desempleo masculino maorí fue del 24 por ciento de la mano de obra disponible. La importancia de la transformación en el pensamiento que generó el desarrollo de los te kohanga reo, radicó en que, en ausencia de una resistencia organizada, hubo suficiente crítica para proporcionar una posibilidad contrahegemónica y para mantenerla expresándose en cada oportunidad disponible. El punto es que si los maoríes hubieran estado confundidos, sin modelos alternativos, el proceso de reforma hubiera tomado un curso diferente y probablemente más devastador. El proceso de reforma ha tenido un impacto desproporcionadamente negativo en las comunidades maoríes, acrecentando las disparidades entre los maoríes y los no maoríes en los logros educativos, y en indicadores de salud y estatus económico.

Algunos podrían sostener que las iniciativas educativas de los maoríes desde la década de 1980 se produjeron debido al proceso de reforma, pero muchas de estas iniciativas fueron creadas con anterioridad a las reformas —este es el caso de los te kohanga reo, los refugios de inmersión en el lenguaje para la infancia temprana (1982), las kura kaupapa maoríes, las escuelas alternativas de lenguaje maorí por inmersión (1986), y las wananga (1981). En la década de 1980, se establecieron otras iniciativas, tales como los programas laborales para el creciente número de desempleados e "inexpertos" que se aceleró como consecuencia de las reformas, y continuó creciendo a lo largo de la década de 1990. En tiempos más recientes, se han creado iniciativas surgidas en respuesta al impacto de las reformas, tales como la alta tasa de participación maorí en la educación terciaria. La educación terciaria incluye cursos que sirven de transición, capacidades básicas y programas de alfabetización, así como educación superior. Una tasa desproporcionadamente alta de maoríes participa en el nivel de pregrado del sistema terciario. De manera que, a pesar de que la tasa general de participación es alta, esto se debe únicamente a que el sistema de educación terciario ha tenido que absorber a la gente que no está ubicada en el mercado laboral. De manera similar, el creciente número de "cooperaciones" entre escuelas, autoridades tribales y el Ministerio de Educación, ha ocurrido en regiones donde la versión "pura" del modelo de escuela autogestionaria fracasó en realidad, y donde las escuelas requirieron de apoyo, desarrollo de capacidades y agencias de intermediación para autogestionarse.

Existen una serie de lecciones aprendidas por las comunidades a medida que trataron de darle sentido y cumplimiento genuino al modelo que concebían como una estrategia de autodeterminación, para así reaccionar ante la crisis que se avecinaba. En un sentido, fueron dejadas para que se las arreglen por sí solas; las comunidades fueron percibidas como socavando a los padres, los padres como socavando a los profesionales, y a los profesionales como no siendo capaces de entender los cambios radicales del sistema. Cuando se les dejó para que se las arreglaran por ellas mismas, algunas comunidades encontraron fuerza y cohesión social trabajando juntas, mientras que otras comunidades intentaron crear unidades fragmentadas dentro de una sola escuela, la misma que se haría cargo de definir su particular "opción" educativa. Estas unidades incluyeron clases bilingües o de inmersión dentro de escuelas de inglés intermedio.

Las instituciones educativas maoríes continuaron encarando inequidades en el sistema. Los te whare wananga o awanuiarangi han sido acreditados para ofrecer grados de doctorado, y ofrecen grados en estudios ambientales, estudios indígenas, artes visuales y cultura, y estudios de medios de comunicación; así mismo, brindan programas de base comunitaria. En las escuelas ha habido una serie de cooperaciones educativas entre el

Ministerio de Educación y las comunidades maoríes dirigidas a facilitar una variedad de intervenciones para mejorar el logro maorí y a reenganchar a las comunidades en el aprendizaje y el logro educativo (Ministerio de Educación 2004). Con relación a la educación en lengua maorí, existe una serie de opciones disponibles para los padres que desean una inmersión parcial o total en un medioambiente maorí (Ministerio de Educación 2004). En cuanto al currículo, existe un currículo en lengua maorí para las áreas de aprendizaje centrales, y para los estudiantes existen nuevos currículos basados en aspectos de la cultura maorí, tales como las artes visuales y performativas. Con respecto a la gobernanza y gestión de la educación, existe una creciente demanda porque las instituciones sean más responsables de rendir cuentas de la participación y logro maorí. En lo que corresponde a la amplia área social, existen más organizaciones maoríes que brindan servicios sociales a sus comunidades. En general, hay cierta aceptación sobre que las comunidades requieren ayuda para la construcción de capacidades. El compromiso maorí con la educación durante las reformas ha creado nuevas especializaciones e instituciones educativas que no estaban disponibles antes de la reforma —la pregunta que surge, entonces, es si las reformas permitieron que tuvieran lugar tales oportunidades o si el impulso de las iniciativas maoríes facilitó la capacidad maorí para aprovechar el momento e insertar una agenda alternativa.

Las respuestas maoríes a las reformas neoliberales

La agenda neoliberal se mantiene unida a través de una alianza poderosa de diferentes grupos de interés, alianza que incluye a grupos cristianos fundamentalistas, neoconservadores, intereses proempresariales y libertarios, todos los cuales trabajan juntos en una coalición para “cambiar nuestro sentido común, modificar los significados de las categorías más básicas, las palabras claves, que nosotros empleamos para entender el mundo social y educativo y nuestro lugar en él” (Apple 2001: 9). Apple señala que la coalición tiene sus propias tensiones y contradicciones, y sostiene que al entenderse estas tensiones se puede encontrar algunas estrategias útiles para desestabilizar la tendencia derechista. Olssen (2004) sostiene que estas alianzas conservadoras se configuran de manera diferente en cada país, y ellas no pueden leerse como cohesionadas o monolíticas. En esta sección del capítulo, sostengo que el pueblo maorí, en tanto ejemplo de una comunidad marginada, también se ha formado una idea de las contradicciones y tensiones de la agenda neoliberal, y ha encontrado caminos ya sea para subvertir o interrumpir la agenda de la reforma, o para comprometerse y adecuar el proceso de reforma de maneras que en realidad pudieran mejorar el modelo propuesto de reforma educativa.

A lo largo de las reformas, las comunidades maoríes han adquirido algunas comprensiones cruciales de la agenda y del proceso de reforma, del diseño de políticas y del rol de los maoríes como voz de las minorías en el proceso de diseño de políticas (Durie 2004; Smith 1999; Smith y Smith 1996). Ha existido una disposición a comprometerse con el Estado, a pesar de que también ha existido una lucha acerca de los términos del compromiso y los resultados del mismo. Existe un fino estrato de capacidad para hacer este trabajo a la vez que se sostienen otros programas, y existe cierto reconocimiento de parte de los maoríes acerca de que los individuos se pueden "quemar" en el proceso. Las aspiraciones maoríes continúan siendo percibidas por lo no maoríes como una amenaza, y las luchas por otros desarrollos, tales como la televisión maorí, los derechos consuetudinarios al litoral y al lecho marino, y un gran número de demandas del tratado, irrumpen enérgicamente con la creciente atención política y mediática. A lo largo del tiempo, sin embargo, la visión maorí de la sociedad en realidad no ha vacilado en ser concebida como una relación basada en el Tratado de Waitangi y en un principio de colaboración.

Los maoríes han desplegado una serie de tácticas para comprometerse con, o resistirse a, la reforma neoliberal. Más que enfocarme en lo que el Estado ha aprendido acerca de la reforma, presto atención a lo que las comunidades maoríes han aprendido, en parte, porque la resistencia comunal ofrece una esperanza a los otros y, en parte, porque las lecciones muestran aquellos aspectos de la reforma neoliberal con los que las comunidades pueden involucrarse y encontrar una base para cambiar la agenda. En el contexto neozelandés, las comunidades maoríes se perciben a sí mismas como socias activas de la Corona Británica y, por lo tanto, se involucran con el Estado y con las políticas de manera bastante proactiva y con frecuencia cercana; por ejemplo, los ministros de gobierno asisten a las reuniones maoríes y se les comunica de manera directa lo que el pueblo y las comunidades esperan de ellos. Nueva Zelanda es un país muy pequeño, de modo que las figuras públicas, como son los políticos, pueden ser contactadas directamente; literalmente, se les puede escribir por correo electrónico o llamar por teléfono al trabajo y esperar una respuesta de ellos. Las reuniones maoríes con frecuencia son utilizadas como foros para las discusiones políticas y, si los políticos quieren comprometerse con los maoríes, una de las formas más efectivas de encontrase con ellos es durante estas grandes reuniones.

Comprensiones competitivas acerca del individuo y la comunidad

El neoliberalismo ve al individuo como un emprendedor autointeresado, y como una entidad competitiva que entiende mejor que nadie sus propios intereses y necesidades. Esta concepción del individuo se complementa

con una visión sobre que el rol del Estado es el de mediador del mercado, siendo su tarea la de mantenerlo abierto como un lugar en el que los individuos puedan competir. Esto asume la idea de un “campo de juego nivelado”. El Estado se encuentra distante del individuo y no está ahí para hacerse cargo de los individuos. Olssen sostiene que el individuo neoliberal es una concepción ligeramente diferente de la “antigua” visión liberal, en la medida que el individuo neoliberal es uno que es “continuamente alentado por el Estado para ser permanentemente proactivo” (2004: 137). Es más, Olssen sostiene que el rol del Estado es ejercer “nuevas formas de vigilancia, supervisión, evaluación de rendimiento y control”. En esta concepción, tan solo existe un espacio limitado para las “víctimas” pasivas, y no hay campo para aquellos que son vistos como que eligen mantenerse fuera del marco ideológico. Las reformas desplazan a los individuos de las instituciones psiquiátricas para que pasen a ser cuidados por sus familias, de la fuerza de trabajo, del derecho a tener asignaciones a los subsidios universales para los niños, de los beneficios del bienestar y de comunidades que “mueren” porque las industrias cierran.

Lo que muchas comunidades han aprendido de estos procesos, es que el énfasis neoliberal sobre el individuo zanja con cualquier concepción de que un individuo es responsable de rendir cuentas a, dependiente con frecuencia de, y trabaja en relación con, grupos sociales. La fuerza de muchas comunidades maoríes es su fuerte sentido de identidad colectiva; es decir que los individuos son miembros de diferentes tipos de colectivos sociales, desde pequeñas familias hasta familias complejas intergeneracionales y extensas, desde los marae o lugares comunales, y a través de redes genealógicas que están conectadas a tierras e historias específicas. Estas conexiones facilitan el adhesivo para la cohesión comunal, en la medida que trabajan mediante sistemas de valores y prácticas que aseguran relaciones recíprocas que se honran a través del tiempo y a través de las sucesivas generaciones, y que reconocen el proceso de dones para asegurar que nadie sufra necesidad. Tales prácticas sociales son más accesibles a comunidades que se han mantenido conectadas a un lugar y entre sí a través de largos períodos de tiempo. En las décadas de 1960 y 1970, las comunidades urbanas maoríes crearon instituciones culturales que representaban sus necesidades y aspiraciones “panmaoríes”, mucho antes de que las reformas fueran implementadas, pero las reformas posicionaron a algunas comunidades urbanas maoríes como agencias de prestación de servicios sociales. Dos de las instituciones más grandes se convirtieron en potentes voces de los maoríes que se encontraban viviendo fuera de sus áreas tribales; estas organizaciones desafiaron a la autoridad tribal y al mandato de las tribus que estaban buscando acuerdos de reparación frente a los agravios históricos a partir del proceso del Tribunal de Waitangi. Naturalmente, este modelo competitivo era exactamente lo

que el neoliberalismo fomenta, pero era disgregador para las comunidades y los individuos que se sentían desgarrados por un debate acerca de las definiciones de los términos maoríes que estaban siendo objetados en contextos no maoríes, tales como el Parlamento Británico y el sistema judicial. La definición de un iwi, por ejemplo, fue llevada al Consejo Real en Inglaterra para que arbitrara la decisión, reforzando el hecho de que la definición de un iwi fuese finalmente impuesta por una ley del gobierno.

Tanto las organizaciones urbanas de servicio social como las tribales fueron contratadas por el gobierno para prestar servicios sobre los que los gobiernos antes habían tenido el monopolio, pero que sin el aparato del gobierno eran vistos como operaciones más eficientes y menos burocráticas para tratar a los miembros vulnerables de las comunidades. Muchos maoríes, sin embargo, interpretaron la devolución de la prestación de servicios sociales a "proveedores" maoríes como un ejemplo de autodeterminación que permitía una mayor autonomía para la toma de decisiones frente a la forma en la que serían prestados tales servicios. Esto fue visto por algunos comentaristas maoríes como una mejor forma de demostrar la capacidad maorí de autogestionarse y, por otros maoríes, como una propuesta riesgosa que podría conducir a la devolución de la responsabilidad y la responsabilidad de rendir cuentas sin una real devolución del poder. Esto fue particularmente evidente en el caso de las reformas educativas, donde escuelas autogestionadas de áreas en situación social de desventaja, ocupadas principalmente por comunidades maoríes y de las islas del Pacífico, lucharon por satisfacer las demandas de rendición de cuentas sobre logros educativos, las mismas con las que luchan todos los gobiernos occidentales contra sí mismos en el caso de los grupos en situación de desventaja social. En otras palabras, se les hacía responsables de su propia opresión y libertad.

Como ya se ha mencionado, la idea del individuo y de la organización perpetuamente proactivos es un aspecto importante de la reforma institucional neoliberal. Se vincula a la naturaleza competitiva y objetable mediante la cual el Estado intermedia en el mercado. Se esperaba que los proveedores de servicios sociales compitieran por los contratos del gobierno para brindar servicios de manera más eficiente que las agencias del gobierno. En la fase inicial de la reforma, cuando se intentaba mantener "puro" el modelo, las agencias comunales fueron desalentadas de incorporar los costos de infraestructura o de construcción de capacidades comunitarias. El proveedor comunal de servicios "perpetuamente proactivo" era visto como una forma eficiente de transferir programas a través de procesos objetables y mediante un régimen de supervisión al proveedor instaurado por la agencia de gobierno contratante.

Muchas de las lecciones mencionadas son muy específicas del proyecto neoliberal. Son estrategias empleadas para objetar elementos claves de

la reforma neoliberal, tales como el modelo de competencia del mercado educativo, el uso de estrategias discursivas para ganar legitimidad para las reformas —tales como la “elección de la escuela” y un mayor “control de los padres”, la política neoliberal de “focalizar” grupos que califican para un apoyo limitado porque se retiran los beneficios universales, y la afirmación de “campo de juego nivelado” como un determinante de la equidad y la justicia social (Smith 2000). Existe también un círculo de reforma permanente que sostiene el proyecto neoliberal y que mantiene a los grupos y escuelas marginados igualmente en un estado de perpetua proactividad (Apple 2001). En Nueva Zelanda, las reformas neoliberales tienen una antigüedad de 20 años y todavía subsisten. Sin embargo, las lecciones son también un intento de recoger el sentido de los recursos y capacidades que las comunidades marginadas pueden poner en práctica en una lucha que no es entre iguales. Estos recursos y capacidades son desiguales, vulnerables y, con frecuencia, poco confiables. Comprometerse con los procesos de reforma educativa fue uno de los muchos compromisos en los que las comunidades se vieron enfrascadas a medida que las reformas neoliberales penetraron en todos los aspectos de la reforma social y económica.

La reforma educativa es un proceso político que con frecuencia está plagado de contradicciones y supuestos acerca del cambio social, los que en gran medida no se vinculan con las realidades sociales. En tanto proceso político que recibe el apoyo público mediante la reconstitución del, y apelando al, sentido común, es una importante estrategia discursiva que la reforma neoliberal ha empleado con un éxito particular. Sin embargo, el proceso mismo es confuso, incluso cuando el mensaje ideológico parezca claro, simple y sin ambigüedad. En el contexto neozelandés, la confusión estuvo relacionada en gran medida con la liquidación de un conjunto de agencias y el reestablecimiento de otro conjunto de agencias. Estos cambios estuvieron acompañados por campañas de comunicación que solicitaban la participación de los padres, pero que, a su vez, les atribuían la culpa a los profesores y profesionales por el fracaso en los estándares educativos. Aun cuando existía una clara evidencia sobre que los estándares educativos de Nueva Zelanda no habían caído, sino que se mantenían altos en el mundo occidental, la evidencia fue desestimada. Los procesos de reforma requerían que la gente creara algo nuevo, mientras que, simultáneamente, se fuera destruyendo la memoria institucional del antiguo régimen.

La participación maorí en los grupos de trabajo que discutían la implementación de la reforma fue crucial, aun cuando los cambios en general parecían ser inevitables. Un pequeño triunfo para los maoríes en la etapa inicial de la reforma, fue que se constituyó un grupo de trabajo adicional para abordar el establecimiento de las kura kaupapa maoríes, así como su inclusión en la Ley de Enmienda Educativa de 1989. Esto ocurrió debido a

que los representantes maoríes sostuvieron que el proceso de implementación no había incluido una iniciativa que les ofreciera a los maoríes la posibilidad de "elección" de la educación, una que había venido operando por fuera del sistema público durante una serie de años. El resultado fue que las kura kaupapa maoríes fueron incluidas en la Ley de Enmienda Educativa de 1989 como una categoría diferente de educación pública. La lección que se plantea aquí es que para las comunidades es importante actuar, aun cuando las ventajas no parecen estar de nuestro lado. También es importante que se pueda articular un enfoque alternativo de manera tal que algunos aspectos de ese enfoque puedan establecer conexiones con la agenda de la reforma. La crisis educativa maorí fue una justificación clave para la reforma y, por lo tanto, existía una base de encuentro en términos de la impugnación de la legitimidad de la agenda de la reforma en general. Sin embargo, los maoríes fueron también capaces de involucrarse en la retórica de la elección escolar, sosteniendo que las opciones de elección disponibles para los maoríes eran limitadas y, por lo tanto, eran desventajosas e "injustas".

Otra lección clave para los maoríes fue la necesidad de construir algo de manera conjunta en vista de lo que parecía ser una fragmentación y exclusión deliberadas de las comunidades. El neoliberalismo percibe la competencia como una importante estrategia para lograr la eficiencia y la calidad. En las comunidades pequeñas y marginadas, con una o dos escuelas, la competencia también puede ser destructiva y los grupos que querían conseguir un tipo de educación, por ejemplo en lengua maorí, se enfrentaban contra otros padres que querían mantener el estatus quo. Hubo un periodo en la década de 1990 en el que las comunidades en su conjunto y sus sistemas educativos parecían estar resolviendo sus luchas por sobrevivir. Este contexto ayudó a inducir una serie de intervenciones del Ministerio de Educación para mejorar ostensiblemente los logros educativos, pero también para reforzar la capacidad de las escuelas de educar a sus propias comunidades. No es de sorprender que estas iniciativas se presentaran en áreas donde había importantes desventajas socioeconómicas, y donde existen grandes poblaciones de comunidades maoríes y de las islas del Pacífico. Inicialmente, las comunidades maoríes se vieron atrapadas al tratar de competir entre sí por los recursos educativos para opciones relacionadas a la educación en lengua maorí, pero con el tiempo se establecieron una serie de opciones que trataron de equilibrar los deseos de los padres y las capacidades educativas.

Tal como también señala Apple, gran parte de la agenda neoliberal se refiere a las identidades políticas, y se organiza alrededor de las *"dinámicas raciales concientes e inconcientes"* (2001: 17; énfasis mío). Para los maoríes, la dinámica racial adquiere forma práctica de maneras complejas,

con intentos de adecuar cierto tipo de compromisos de parte de los maoríes como una legitimación de la reforma, e incluso con una agenda más grande de reformas que ha tenido el efecto de incrementar la marginalización de los maoríes en los resultados tangibles de la educación (Ministerio de Desarrollo Maorí 2000). Es importante para la promesa de la reforma que los maoríes "asciendan" a la clase media, pero un supuesto de este ascenso es que los maoríes se apropien de los intereses y valores de la clase media blanca predominante, y borren aquellos aspectos de su identidad que son básicamente diferentes. Dos razones explican que esto no haya ocurrido, no los suficientes maoríes han "ascendido" a la clase media, y aun cuando lo han hecho, todavía existe un fuerte deseo de parte de los maoríes bien educados de proteger la lengua, los conocimientos, la cultura y la identidad maoríes.

Otra serie de lecciones aprendidas es que las comunidades necesitan de sus activistas, sus traductores, sus negociadores y sus solucionadores de problemas. Este es un tipo de liderazgo que se basa en una serie de habilidades y comprensiones para trabajar como líderes de grupos minoritarios en un ambiente político. Con frecuencia, se considera que el liderazgo indígena está en crisis debido a la percepción de que las cosas van increíblemente mal en la gobernanza indígena y en su desarrollo económico. Sin embargo, los gobiernos y las agencias de gobierno tienen una tradición de larga data de dividir al liderazgo de las comunidades minoritarias al decidir escuchar solo a aquellos líderes que son aceptados por el grupo dominante de la sociedad. Los activistas comunitarios con frecuencia son vistos por los medios de comunicación, por los políticos y por los funcionarios, como creadores de conflictos que pretenden ser destructivos. También existen intentos enérgicos de silenciar las voces de los activistas en favor de aquellos que son vistos como más "moderados" y más complacientes. En el contexto neozelandés, no es difícil ser percibido como un activista, uno solo tiene que manifestar su preocupación, realizar críticas o expresar una opinión alternativa que sea promaorí, para que cale la percepción de que uno es un activista. Los activistas comunitarios son importantes porque lideran la opinión, con frecuencia tienen una interpretación diferente que aquella de las políticas oficiales, y tienen el tipo de redes que revelan las más amplias ramificaciones de las políticas. Pero los activistas también son necesarios para que ayuden a las comunidades a interpretar y negociar las políticas oficiales en un contexto en el que con frecuencia no está presente la calidad de la información que se requiere para tomar decisiones informadas.

Al final, las soluciones planteadas, ya sea por los reformadores neoliberales o por las mismas comunidades, nunca van a ser realmente perfectas en la práctica, aun si el modelo se ve perfecto en el papel. La reforma educativa es un proceso sensible que involucra sistemas y gente en una serie de procesos cambiantes que están en curso. Lo que las comunidades maoríes

han aprendido es que el comprometerse en estos procesos puede influir algo en lo que sucede y, en mayor medida, en la forma en que esto sucede. También han aprendido que sus propias buenas ideas son realmente necesarias para las políticas, porque los diseñadores de políticas no tienen todas las respuestas consigo y, en realidad, se enfrentan con muchos aspectos para su implementación. Con relación a lo maorí, muchos diseñadores de políticas han tendido a tener muy poca idea acerca de quién era el pueblo y, en función de esto, trabajaban de acuerdo a sus propios estereotipos acerca de dónde y cómo vivían y qué retos enfrentaban cotidianamente. Muchos diseñadores de políticas tenían muy pocas ideas referidas, por ejemplo, a las desventajas que enfrentan muchos maoríes en la sociedad neozelandesa. El compromiso maorí en la educación ha sido importante para el proceso de reforma y le ha facilitado a Nueva Zelanda un conjunto singular de soluciones frente a la diversidad educativa y a temas de inclusión social que no se hubieran suscitado de no haber participado los maoríes en el proceso. Por ejemplo, la enseñanza de la lengua maorí de Nueva Zelanda en las escuelas es algo bien conocido en el ámbito internacional, lo mismo que el currículo de la infancia temprana que está imbuido de conceptos y valores maoríes. La mayoría de instituciones terciarias y muchas escuelas secundarias tienen su propia marae y casas de reunión. Muchas escuelas con pujantes comunidades maoríes desarrollan ceremonias culturales fundamentales de bienvenida. Estos cambios no han ocurrido por la buena voluntad o un don inesperado, se ha argumentado por ellos, se ha protestado por ellos y, finalmente, el pueblo maorí se ha aferrado a ellos.

Autenticidades y nuevas subjetividades en riesgo

¿Cuáles son las implicancias de esta experiencia para otros pueblos indígenas? Rey Chow (1993) nos recuerda que lo nativo existió antes de la "mirada" del colono y antes de que la imagen de lo nativo fuera establecida por el imperialismo y tuviera una existencia fuera del, y antecediendo al, colono moderno o a la identidad nativa. Chow se refiere a la "fascinación" con lo nativo como una "labor con autenticidades en riesgo". La identidad de "lo nativo" es considerada como un término complicado, ambiguo y, por lo tanto, problemático, incluso para quienes viven las realidades y las contradicciones de ser nativo y miembro de una comunidad colonizada y minoritaria que todavía recuerda otras formas de ser, de conocer y de relacionarse con el mundo. Lo que es problemático para el grupo cultural dominante acerca de la definición de "nativo" no es necesariamente lo que es problemático para la comunidad "nativa". Los deseos de definiciones "puras", no contaminadas y simples de lo nativo que tienen los colonos, son con frecuencia un deseo de continuar conociendo y definiendo al *otro*, mientras que

los deseos de lo nativo de definirse por sí mismo y nombrarse a sí mismo pueden leerse como un deseo de ser libre, de escapar a la definición, a ser complicado, a desarrollar y cambiar y ser considerado completamente humano. En medio de tales deseos, sin embargo, existen múltiples y cambiantes identidades e hibrideces con muchas más posiciones matizadas acerca de lo que constituyen las identidades nativas, las comunidades nativas y los conocimientos nativos en tiempos anti y poscoloniales. ¿El cambio hacia un orden mundial neoliberal altera las relaciones entre el nativo y el colono? ¿El neoliberalismo pone en peligro las autenticidades de los pueblos nativos o indígenas? ¿El neoliberalismo constituye nuevas subjetividades de lo nativo y de la indigeneidad?

La noción de autenticidad es una que está abierta a la crítica y los reclamos de los pueblos indígenas a tener y vivir una vida auténtica como personas o culturas nativas, y con frecuencia es vista como romántica o motivada políticamente. En realidad, la mayoría de los pueblos y comunidades maoríes no reclaman vivir la misma vida que vivieron sus ancestros, y cuestionan la idealización y la "imagen" de lo nativo que poseen los pueblos no nativos. Con frecuencia, se espera que hagan tales reclamos en contextos donde sus derechos como pueblos indígenas no son reconocidos o están bajo amenaza. Como un ejemplo en Nueva Zelanda, los procesos del Tratado del Tribunal de Waitangi exigían que los demandantes fundamentaran un daño y luego justificaran ese daño enumerando sus genealogías y brindando evidencias de ser quienes decían ser. Este mero proceso constituye a subjetividades maoríes específicas: como pueblos que han sufrido daños, como pueblos que requieren un tratado y, en cierta medida, como "víctimas". La posición de víctima es una que muchos maoríes rechazan, y prefieren en cambio el término indígena, tangata whenua o "gente de la tierra", como uno que asume que la colonización ha tenido lugar pero también encapsula un conjunto alternativo de visiones del mundo, relaciones y futuro. La ocasional figura pública no maorí también hace eco de la creencia de sentido común de que el pueblo maorí debe "lucir" maorí. En un reciente discurso, el líder del principal partido de oposición se refirió a los maoríes como un pueblo indígena que ya no es real, puesto que su sangre se ha diluido por los matrimonios mixtos. Cuando "lucen" como maoríes con su moko o tatuaje facial se les niegan los puestos de trabajo o se les dice que están "maquillando" su cultura. El neoliberalismo ha contribuido a formar nuevas subjetividades a través del discurso y a través de una teoría del individuo empresarial competitivo, pero esta visión no ha reemplazado enteramente la serie de subjetividades disponibles, sino que más bien se han creado subjetividades resistentes para contrarrestar la hegemonía del neoliberalismo.

Entre el 2004 y el 2006, a través de una serie de encuentros nacionales en los que se discutieron las aspiraciones maoríes, parecía que la mayoría

de maoríes que participaron en las reuniones deseaban ser capaces de elegir "vivir como maorí", y también ser capaces de vivir como ciudadanos neozelandeses, como ciudadanos del mundo y disfrutar los beneficios de una buena salud y del bienestar (Durie 2004). La mayoría de los maoríes también acepta que la cultura maorí es una cultura dinámica, que cambia en respuesta a las condiciones estructurales y culturales. Ciertamente, muchos de los debates sostenidos dentro de la comunidad maorí son con frecuencia acerca del cambio social y cultural. El neoliberalismo ha sido la ideología que ha moldeado la economía y la sociedad neozelandesa. El neoliberalismo ha influido en la creación del mercado como un sitio donde los pueblos nativos e indígenas, las comunidades, los conocimientos e identidades son combatidos como si fueran simples mercancías de la cultura y una herencia del pasado. De manera similar, Charles Hale sugiere que el neoliberalismo ha incluido un reconocimiento limitado de los "derechos" culturales indígenas en otros países, como en Latinoamérica, pero este reconocimiento ha tenido efectos inesperados que han incluido una mayor capacidad del Estado para administrar y controlar el disenso político. Hale sostiene que el neoliberalismo ha creado su propia versión del multiculturalismo, una que está a la espera de rompimientos de los grupos que no encajan en las bien arregladas identidades multiculturales neoliberales.

Los ejemplos latinoamericanos de Hale hacen eco con el contexto más amplio del multiculturalismo en Nueva Zelanda. Nuevas identidades de los indígenas han sido re-formadas, formadas y articuladas en la era del neoliberalismo. Algunas identidades han sido creadas por ley y confirmadas por los tribunales británicos; por ejemplo, las actuales definiciones de iwi o tribu en Nueva Zelanda. Otras identidades han sido creadas por los tribunales británicos y abolidas por la ley; por ejemplo, los títulos nativos de la banda costera y el lecho marino. A pesar de esto, surgió otro fenómeno político conocido como el Partido Maorí en directa respuesta a la postura del gobierno de derogar el título nativo sobre la banda costera y el lecho marino; y luego de participar en las elecciones parlamentarias ha colocado cuatro miembros en el Parlamento (Smith 2006). Algunas identidades establecidas en respuesta a las prácticas coloniales del siglo XIX, tales como el movimiento Kingitanga, que vio a los jefes maoríes elegir a un "rey", se habían institucionalizado en el siglo XXI casi como una institución tradicional con una legitimidad otorgada por diferentes agrupaciones maoríes, así como por políticos y la Corona Británica. Las recientes muertes y ceremonias funerarias de la "reina" maorí Dame Te Atairangikaahu y del rey de Tonga demuestran la penetración de la cultura con todo tipo de influencias: tradicional, colonial y contemporánea; occidental y del Pacífico Polinésico; neozelandesa; y las noticias de ambas ceremonias fueron trasmitidas por los medios tanto en inglés como en maorí por la televisión maorí. Cuando se

la analiza frente a un marco histórico más amplio y de mayor duración, es posible percibir la formación de nuevas identidades indígenas a través del tiempo como creaciones del Estado en el caso de las identidades reguladas; reacciones ante el Estado, tales como las resistencias políticas indígenas; y, en ocasiones, como situaciones creativas, casi tangenciales, impulsadas por eventos que suceden en las propias comunidades indígenas. En este capítulo, he intentado permanecer parcialmente dentro de las perspectivas maoríes para sostener que las comunidades de diferentes tipos se involucraron en los procesos de reforma, basándose en un espectro de aspiraciones y recursos culturales indígenas, y que la capacidad para hacer esto de un modo sostenido, si bien no altamente organizado, a través de diferentes vías, tales como la educación, el Tribunal Waitangi, el sistema judicial británico y el sistema político, ha desestabilizado algunos aspectos de la versión neozelandesa del neoliberalismo.

Bibliografía

Apple, Michael
2001 *Educating the "right" way: markets, standards, God, and inequality*. Nueva York: Routledge Falmer.

Chow, R.
1993 *Writing diaspora: tactics of intervention in contemporary cultural studies*. Bloomington: Indiana University Press.

Codd, J.
1990 "Educational policy and the crisis of the New Zealand state". En Middleton, S., J. Codd y A. Jones, eds., *New Zealand educational policy today: critical perspectives*. Wellington: Allen and Unwin.

Durie, M.
2004 "Progress and platforms for Maori educational achievement". Documento presentado ante el Hui Taumata Mautauranga Maori Education Summit. Disponible en: <http://www.minedu.govt.nz/index.cfm?layout=document&documentid=6491&indexid=6506&indexparentid=8734> (acceso el 18 de enero 2007).

Hale, Charles
2005 "Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America". En *PoLAR* 28 (1): 10-28.

Jones, A., J. Marshall, G. McCulloch, G. H. Smith y L. T. Smith
1990 *Myths and realities*. Palmerston North: Dunmore Press.

Kearns, R. A. y A. Joseph
1997 "Restructuring health and rural communities in New Zealand". En *Progress in Human Geography* 21: 18-32.

Kelsey, Jane
1993 *Rolling back the state: privatisation of power in Aotearoa/New Zealand*. Wellington: Bridget Williams Books.

Marshall, J., M. Peters y G. H. Smith
1991 "The business roundtable and the privatisation of education: individualism and the attack on Maori". En Gordon, L. y J. Codd, eds., *Education policy and the changing role of the state*. Delta, Palmerston North: Massey University.

Ministry of Education
2004 "Maori education". Disponible en: <http://www.minedu.govt.nz/index.cfm?layout=index&indexid=1063&indexparentid=2107> (acceso el 18 de enero 2007).

Ministry of Maori Development
2000 *Closing the gaps*. Wellington: New Zealand Government Publication.

Moran, W.
1999 "Democracy and geography in the reregulation of New Zealand". En Knight, D. B. y A. E. Joseph, eds., *Restructuring societies: insights from the social sciences*. Ottawa: Carleton University Press.

Olssen, M.
1996 "Neoliberalism and the welfare state: prospects for the year 2000". En *Critical Perspectives on Cultural and Policy Studies in Education* 15 (1): 1-33.

2004 "Neoliberalism, globalisation, democracy: challenges for education". En *Globalisation, Societies and Education* 2 (2): 231-276.

Pool, I.
1991 *Te Iwi Maori. A New Zealand population past, present and projected*. Auckland: Auckland University Press.

Simon, Judith y L. T. Smith, eds.
2001 *A civilising mission? Perceptions and representations of the New Zealand Native schools system*. Auckland: Auckland University Press.

Smith, G. H.
1999 "Reform of the New Zealand education system and responses by the indigenous Maori of New Zealand". En *Directions: Journal of Educational Studies*, Institute of Education, USP 21 (1): 60-72.

2000 "Maori education: revolution and transformative action". En *Canadian Journal of Native Education* 24 (1): 57-72.

Smith, G. H. y L. T. Smith
1996 "New Maori mythologies". En Spoonley, P., D. Pearson y C. McPherson, eds., *Nga Patai*. Palmerston North: Dunmore Press.

Smith, K. T.
2006 "The Maori Party". En Miller, Raymond, ed., *New Zealand government and politics*. Auckland: Oxford University Press.

Waitangi Tribunal
1999 "Wananga Capital Establishment Report". Disponible en: <http://www.waitangitribunal.govt.nz/publications/published_reports.asp> (acceso el 18 de enero 2007).

Walker, Ranginui
1990 *Ka Whawhai Tonu Matou: struggle without end*. Auckland: Penguin Books.

QUINTA PARTE

La autorrepresentación indígena, los colaboradores no indígenas y la política del conocimiento

Capítulo 13

GLACIARES QUE SE DERRITEN E HISTORIAS EMERGENTES EN LAS MONTAÑAS SAN ELÍAS

Julie Cruikshank[1]

Andre Beteille (1998) nos recuerda que los conceptos viajan con un equipaje que puede ganar un inesperado peso ideológico. Él pone en la mira el uso casual de "indígena", una idea con significados históricos superpuestos que se acumularon inicialmente durante el expansivo colonialismo europeo y que, en tiempos más recientes, proliferaron en los discursos poscoloniales. Indígena es un concepto que ahora es acogido en todo el mundo, sugiere Beteille, el mismo que es aplicado de manera indiscriminada a pueblos que antes los antropólogos denominaban "tribus". Beteille se refiere a las ironías de la exportación de este término desde las clásicas sociedades de colonizadores (Norteamérica, Australia, Nueva Zelanda, etc.) a escenarios geográficos donde complejos movimientos populares desafían tal abreviatura.

No obstante, el concepto "indígena" se ha expandido en términos retóricos desde una categoría exógena hacia una de autodenominación, la cual significa reconocimiento cultural, defensa de los derechos humanos y protección bajo la legislación internacional (Stavenhagen 1996).[2] En un mundo hoy en día universalizado en términos abstractos como poscolonial, la investigación etnográfica de las identidades indígenas emergentes podría contribuir al análisis social en escenarios donde siguen siendo controversiales los derechos a la tierra y el estatus legal, económico y social de las minorías. Las investigaciones antropológicas sobre el compañero de viaje

1. University of British Columbia.
2. El *Oxford English Dictionary* define indígena como "nacido o producido naturalmente en una tierra o región; nativo de [el suelo o región]", y remonta su uso más temprano a 1646.

del indigenismo, el término igualmente esencializado de nacionalismo, han demostrado que el nacionalismo no es una cosa, y que lo que podría parecer superficialmente como una categoría europea, con frecuencia esta inserta en ideologías radicalmente divergentes.

En las prácticas cotidianas, el término indígena ahora es empleado con más frecuencia en contextos relacionales, antes que como una categoría principal de autoadscripción. Por ejemplo, en el Canadá, los términos "aborigen" o "primera nación" surgieron como las formas preferidas de autorreferencia durante los años 1980 y 1990. "Primera nación" sustituyó al término administrativo de "banda india" empleado durante mucho tiempo por el gobierno de Canadá, mientras que "aborigen", el término más inclusivo, abarca a los inuit y los métis. En el norte del Canadá, las autodenominaciones en las lenguas locales son de uso frecuente. Sin embargo, indígena está convirtiéndose en la primera opción de algunos jóvenes activistas urbanos, quienes describen los términos "aborigen" y "primera nación" como muy entrampados por los discursos estatales oficiales. Invocada con referencia a las emergentes alianzas internacionales, la indigeneidad resalta las similitudes con otras poblaciones que comparten historias de despojo, empobrecimiento y escolaridad obligatoria. Cada vez más autorizado por las comisiones de trabajo de la ONU, el indigenismo ha sido identificado como una nueva clase de entidad global que cobra impulso en la actualidad (Niezen 2000: 119). No obstante, su uso creciente, tal como muestran los artículos de este libro, evidencia las tensiones.

En el Canadá, si bien el nuevo indigenismo es crecientemente un proceso relacional y construido, este emerge de una historia de distintos encuentros y se elabora sobre diversas conexiones. Los procesos tempranos de formulación de tratados en la Norteamérica británica, sugieren que los poderes coloniales reconocieron tácitamente la soberanía local. La posterior demarcación de una frontera internacional a través de Norteamérica en 1867, separó al Canadá de Estados Unidos y asignó arbitrariamente a las poblaciones aborígenes a un Estado-nación o al otro. Un siglo después, una nueva generación de jóvenes activistas, envalentonados por la protesta social y el activismo radical que caracterizaron a los años 1960, empezaron a reconstruir alianzas transfronterizas. En la costa oeste canadiense, las primeras naciones forjaron vínculos con los maoríes de Nueva Zelanda durante los años 1970 (Tsing en este volumen). Más al Norte, redes circumpolares han unido a los pueblos de las regiones ártica y subártica en pro de causas comunes (Minority Rights Group 1994; Smith y McCarter 1997). Encuentros en curso con los estados poscoloniales, con la ciencia y con las organizaciones internacionales, son temas explorados en este capítulo.

La teoría poscolonial nos obliga a mirar críticamente cómo fueron exportadas desde Europa las categorías de la Ilustración —mediante la

expansión imperial— a lugares como el noroeste norteamericano —considerado alguna vez como "el borde del mundo"—, y cómo es que estas categorías se han sedimentado en la práctica contemporánea. En este capítulo, presto atención al concepto de indigeneidad a través de los lentes del conocimiento local, en un escenario donde tal conocimiento, por lo visto, está ganando terreno, pero que, en gran medida, todavía es recibido y adjudicado dentro del marco de las normas científicas del universalismo. Rastreo algunas de las continuidades o similitudes en las formas como son desplegados los conceptos de conocimiento —considerados diversamente como siendo "locales", "indígenas", "occidentales" o "universales"—, argumentando, al mismo tiempo, que la colonialidad de la indigeneidad es a veces reforzada por las jerarquías, incluso en aparentes contextos progresistas.

Mi capítulo nace a partir de un enigma de mi investigación etnográfica —la aparición de los glaciares en las historias de vida contadas por mujeres indígenas ancianas que nacieron a finales del siglo XIX y que vivieron toda su vida en el interior, cerca de las montañas San Elías. Pasé los años 1970 y principios de los 1980 en el territorio Yukon, donde trabajé con varias mujeres, ávidas por documentar sus memorias para generaciones más jóvenes. Entre los relatos que ellas grabaron, había algunos acerca de un año desesperantemente frío a mediados del siglo XIX cuando no llegó el verano, y acerca de los glaciares que maldijeron a los lagos y que eventualmente estallaron con consecuencias catastróficas. Sus historias registraban también los viajes hechos por sus ancestros athapaskan de tierra adentro y los tlingit de la costa, quienes se casaron entre sí, comerciaron y viajaron entre la meseta de Yukon y el golfo de Alaska. En ocasiones, los protagonistas atravesaron a pie los glaciares, y otras veces viajaron en canoas de álamo talladas a mano, bogando bajo puentes de glaciar que periódicamente cubrían los principales ríos que desembocan en el Pacífico y que provienen de las alturas del interior de país. Otras narrativas contaban cómo los extraños, *k'och'en* ("la gente de las nubes", sin color), llegaron por primera vez a tierra adentro procedentes de la costa, atravesando glaciares, y las transformaciones que preludiaba su arribo.

Inicialmente, me sentí perpleja por las referencias a glaciares en estas historias de vida. Hacia los años 1970, las mujeres que conocí estaban viviendo bastante tierra adentro, lejos de los campos de nieve de San Elías; no obstante, insistieron en incluir relatos sobre los glaciares para explicar la historia humana regional. Las conexiones que establecieron ellas me llevaron a cierta literatura centrada en tres temas aparentemente distintos que empleo para enmarcar esta discusión: historias de cambio medioambiental, el análisis de los encuentros coloniales y los debates acerca del conocimiento local.

En primer lugar, las historias de glaciares me orientaron hacia los relatos sobre cambios medioambientales que sucedieron en el noroeste

norteamericano durante la vida de los padres y abuelos de estas mujeres. Las narraciones de riesgos geofísicos que predominan en estos relatos están asociadas con las últimas fases de un período que algunos científicos denominan "Pequeña Edad de Hielo". Jean Grove, el geógrafo físico que acuñó este término para referirse a un intervalo de enfriamiento global entre la Edad Media y principios del siglo XX, rastrea algunas de sus ambigüedades en su texto clásico *La Pequeña Edad de Hielo* (1988), donde señala que las cronologías varían de región en región. Con el mismo título, el libro reciente del arqueólogo Brian Fagan (2000) sugiere que el período fue de 1300 d. C.-1850 d. C. para la Europa Occidental, pero también anota que los científicos no están de acuerdo con respecto a las fechas. En el noroeste del Pacífico, el período que se menciona por lo general es el que va desde 1500 d. C. hasta 1900 d. C.

En segundo lugar, sostengo que las historias de glaciares retratan también los encuentros humanos que coincidieron con fases tardías de esta Pequeña Edad de Hielo. En el golfo de Alaska coincidieron dos procesos fundamentales que con frecuencia son discutidos por separado: cambios geofísicos (el territorio de las ciencias naturales) y las incursiones coloniales europeas (una esfera de las ciencias sociales y las humanidades). Hacia finales de los años 1700, cuando los campos de hielo estaban especialmente activos, también lo estaba el comercio de pieles transportadas desde el lejano noroeste americano a Londres, París y Moscú. Tanto los relatos escritos como orales retratan encuentros con paisajes cambiantes, pero también con los europeos que estaban cruzando los glaciares desde el Pacífico hasta alcanzar el interior hacia fines del siglo XVIII. De manera particular, otro tipo de encuentro se seguía de tales contactos —entre las historias escritas y orales contadas acerca de tales eventos, y sus subsecuentes lectores y oyentes, a medida que fueron absorbidas en diferentes tradiciones de conocimiento. Las historias de glaciares se mueven a través del tiempo, conectan con otros, y están siendo revitalizadas a medida que el cambio de clima global influye en las condiciones glaciales locales.

En tercer lugar, empleo el término conocimiento local para referirme al conocimiento tácito encarnado en las experiencias de vida y que es reproducido en el comportamiento y el discurso cotidianos. Caracterizado de modo diverso como "superstición primitiva", "sabiduría ancestral" o "ciencia indígena", desde hace mucho que ha sido enmarcado como un estorbo para los conceptos de la racionalidad occidental. Por lo tanto, el conocimiento local es un concepto usado con frecuencia en forma selectiva y de maneras que revelan más acerca de las historias de la ideología occidental que sobre las formas de aprehender el mundo. Luego sigue su encarnación a fines del siglo XX como conocimiento "indígena" o "ecológico", el mismo que presenta el conocimiento local como un objeto de la ciencia —como

dato potencial—, antes que como un tipo de conocimiento que podría informar a la ciencia. Sostengo que el conocimiento local no es algo que esté esperando ser descubierto, sino que, más bien, es continuamente producido en situaciones de encuentro humano; entre vecinos de la costa y de tierra adentro, entre visitantes coloniales y residentes, y entre científicos, administradores y ambientalistas y las primeras naciones contemporáneas.

Empiezo con unas cuantas palabras sobre las dimensiones físicas de las montañas y de los glaciares en este lugar. Luego bosquejo algunas historias viejas y nuevas que muestran cómo los temas de cambio medioambiental, encuentros humanos y conocimiento local son todavía centrales para las luchas en lugares descritos como "lejanos" a pesar de su vieja imbricación con los mercados mundiales. Concluyo con una referencia a las historias contradictorias que circulan en estas montañas y a sus conexiones en curso con la memoria, la historia y los derechos indígenas. No es de sorprender, los marcos interpretativos parecen estar permanentemente reformulados por todos lados para satisfacer las especificaciones contemporáneas. Perspectivas perspicaces de los estudios actuales sobre la memoria y el olvido, permiten esclarecer cuán profundamente trenzadas están estas tres hebras —medioambiente cambiante, encuentros humanos transformadores y debates sobre el conocimiento local— a medida que circulan en contextos transnacionales bajo nuevas rúbricas como ambientalismo, poscolonialismo y "conocimiento ecológico tradicional" en sus diversos acrónimos.

De manera importante, los campos de hielo Ranges incluyen a glaciares emergentes —de gran interés para las ciencias geofísicas. Los glaciares emergentes pueden avanzar varios kilómetros, a veces sin previo aviso tras varios años de estabilidad, y con frecuencia crean lagos represados por hielo, los mismos que crecen hasta reventar cuando el hielo se adelgaza y la represa se rompe. Los glaciares emergentes también se dan en Groenlandia y la Antártica, pero aspectos de escala y accesibilidad hacen que sea más fácil estudiarlos en las montañas San Elías. De más de cuatro mil glaciares existentes en estos campos de hielo, un conjunto relativamente grande —por lo menos 200— tiene esta característica. En este lugar, vemos ahora la naturaleza representada de muchas formas —como "tierra salvaje primordial", o un "laboratorio de cambio climático", o un "gigante parque de diversiones infantil" para los ecoturistas. En el noroeste canadiense, tales descripciones compiten hoy con perspectivas de los residentes indígenas locales que vivieron y cazaron en estas tierras hasta 1943, cuando fueron reubicados al este de la autopista Alaska, luego de que el Santuario Kluane Game (y, más tarde, Parque y Reserva Nacional Kluane) fuera establecido como la primera "área protegida" de Yukon.

Comienzo con una historia acerca de un glaciar, hoy oficialmente conocido como glaciar Lowell, que escuché por primera vez en noviembre de 1978

cuando la señora Kitty Smith, de casi 90 años en ese entonces, me pidió que lo grabara. Nacida aproximadamente en 1890, ella creció en el valle del río Tatshenshini. Cuando niña, llegó a estar bien familiarizada con las oleadas glaciares impredecibles y los desafíos interpretativos de vivir con glaciares. El glaciar Lowell, por ejemplo, ha cruzado el río Alsek más de una vez. La señora Kitty Smith lo identificó con el nombre de Nàlùdi, o “el que detiene a los peces”, porque interrumpió las migraciones del salmón río arriba hasta el interior, dejando salmones sin salida al mar en el lago Kathleen.

Su narrativa muestra las consecuencias de la arrogancia, un tema clásico en las historias aquí contadas. Nàlùdi, señala ella, fue provocado para surgir como avalancha cuando un niño atolondrado, que viajaba al interior con comerciantes tlingit de la costa, se burló de un chamán athapaskan calvo. “¡Ah, ese anciano —dijo supuestamente—, la parte superior de su cabeza es justo como el lugar donde juegan las ardillas, un tronco tirado pelado!”. Para castigar su trasgresión, el chamán se retiro a lo alto de un gran risco frente al glaciar, y empezó a soñar, invocando al glaciar para que avanzase a través del valle del río Alsek. Convertido en avalancha, llegó a este risco y construyó un inmenso muro de hielo que represó el río y creo un lago aguas arriba de cientos de kilómetros de largo. Cuando eventualmente reventó esa represa de hielo, el aluvión resultante barrió el paisaje, las familias tlingit anegadas acamparon en la confluencia de los ríos Alsek y Tatshenshini. Nàlùdi surgió como avalancha nuevamente, señala ella, poco después de su propio nacimiento. Ese verano, el glaciar bloqueó el río e inundó la cuenca del valle durante solo unos días antes de drenarse (Cruikshank y Sidney, Smith y Ned 1990: 205-208, 332-333; McClellan 2001 [1975]: 71-72).

Estos eventos están preservados en los registros de las ciencias geológicas, aunque los científicos brindan diferentes explicaciones causales para las avalanchas (Clague y Rampton 1982). Ellos estimaron que el avance del glaciar Lowell creó un represamiento de doscientos metros de altura hasta que se detuvo frente a la montaña Goatherd y confinó el lago neoglacial Alsek a mediados del siglo XIX, tal como lo había hecho repetidas veces durante los 2.800 años previos. Cuando la represa se quebró, descargó agua a lo largo del valle Alsek con un caudal impresionante, vaciando el lago en uno o dos días. Ondulas gigantes dejadas a su paso son todavía visibles desde el aire y sobre el suelo. Los científicos ahora se refieren a las historias orales, ligadas a genealogías de personas específicas, que sugieren el año 1852 como una fecha posible de la última avalancha importante (De Laguna 1972: 276).

Aquí están en cuestión dos nociones divergentes de agencia e interpretación. Una diferencia clave entre las tradiciones orales athapaskan y el discurso científico, es que las narrativas de los mayores mezclan la historia natural y social, mientras que los científicos que evalúan el cambio medioambiental describen como uno de sus objetivos la separación de los factores

naturales de los culturales. Los mayores, por ejemplo, mencionan lo tonto que es "cocinar con grasa" cerca de los glaciares, para que esto no excite al glaciar o al ser que vive dentro del glaciar. La comida debe ser hervida, nunca frita, en la presencia de los glaciares, y no se debe permitir que algo de grasa escape de la olla. Inevitablemente, tales explicaciones quedan fuera de la mayoría de los estudios contemporáneos del "conocimiento local", puesto que no encajan fácilmente en las comprensiones científicas contemporáneas de la causalidad y tampoco contribuyen a las bases de datos.

Otras historias acerca de glaciares son más difíciles de comprender, como aquellas que retratan a los glaciares emitiendo un calor tan intenso que la gente se veía obligada a sumergirse en los ríos glaciales para evitar ser consumida. Sabemos de las terribles consecuencias de las epidemias, especialmente de la viruela, que arrasaron la costa del Pacífico Norte durante el siglo XIX, y que sudar y sumergirse en agua alternadamente fue una estrategia empleada por sus víctimas en busca de alivio (Gibson 1983). Pero se conocen pocos detalles acerca de las epidemias que se propalaron hasta Alsek. El médico de salud pública Robert Fortuine (1989) identifica la epidemia costeña de viruela que ocurrió entre 1835 y 1840 como uno de los eventos más significativos en la historia de Alaska. Comenzando por Sitka, se expandió hacia el Norte hasta el canal Lynn. La antropóloga Catharine McClellan estima que barrió Alsek en 1838, y que otra epidemia de viruela siguió en 1862 (McClellan 2001 [1975]: 24, 223). Dos epidemias y una avalancha deben haber coincidido en una sola generación, pero la magnitud de pérdidas parece haber impedido la transmisión de relatos de primera mano hasta el presente.

El historiador Mike Davis ha documentado cómo es que la expansión imperial a través de Asia fue posible cuando coincidió con las sequías y hambrunas inducidas por El Niño a fines del siglo XIX (Davis 2001). En el noroeste del lejano noroeste americano, los mercaderes tlingit encontraron intrusiones similares durante las fases tardías de la Pequeña Edad de Hielo. Ellos viajaron tierra adentro en 1852 y destruyeron Fort Selkirk, un punto de comercio que el negociante Robert Campbell de la Hudson Bay Company había establecido tres años antes para desviar el comercio desde las redes aborígenes hacia las manos británicas.

Los antropólogos, geógrafos e historiadores han demostrado el poder perdurable de los elementos del paisaje que sirven como puntos de referencia que anclan memorias, valores y conocimiento tácito. Un creciente cuerpo de investigaciones acerca de la memoria social, sugiere que los paisajes son lugares de rememoración y sitios de transmisión, y que las formas de la tierra culturalmente significativas con frecuencia proporcionan un tipo de archivo en el que las memorias pueden ser mentalmente almacenadas (Boyarin 1994). No obstante, en las montañas San Elías podemos ver también

cómo los rasgos cambiantes del paisaje, como los de los glaciares fluctuantes, han provisto también un material imaginativo para comprender las cambiantes circunstancias sociales que afectan los asuntos humanos. En efecto, los relatos oralmente narrados ofrecen observaciones empíricas sobre los cambios geofísicos y sus consecuencias, pero también demuestran cómo los glaciares brindan material para evaluar los cambios provocados por las historias coloniales.

Tales interpretaciones superpuestas y contrapuestas de los glaciares tienen consecuencias en el siglo XXI. Ellas parecen tipificar o inclusive modelar pugnas clásicas y permanentes acerca de los significados culturales, las que se replican en los debates contemporáneos. Las implicaciones de lo que Bruno Latour denomina esta "gran divisoria" que diferencia la naturaleza de la cultura, prosiguen difundiéndose internacionalmente a través de debates acerca del medioambientalismo, la biodiversidad, el cambio climático global y los derechos indígenas (Latour 1993; véase también Franklin 2002; Hornborg y Pálsson 2000; Macnaghten y Urry 1998).

Ahora paso a algunas narrativas contemporáneas que ofrecen puntos adicionales de superposición y contraste.

Nuevas historias de glaciares que se derriten

En los años 1990, los campos de hielo San Elías empezaron a revelar novedosas sorpresas. Tres "descubrimientos" recientes muestran justo cuán resbaladizas pueden ser nuestras visiones sobre la naturaleza y la sociedad. En 1991, un biólogo avistó una pieza rectangular de piel de animal, de aproximadamente un metro de largo y medio metro de ancho, como producto del descongelamiento de un glaciar cercano al centro de lo que ahora es el Parque Nacional Kluane. La piel había sido trabajada por humanos —con cortes alrededor del borde y un posible fragmento de tira de cuero—, y parecía vieja. En cumplimiento de la legislación canadiense, el biólogo Hik informó al personal del Parque Kluane, quien se encargó de la piel y luego la envió a las oficinas centrales del Parque en Winnipeg, donde ha permanecido en una congeladora. Parece haber sido dejada en los campos de hielo centrales por un viajero, aproximadamente mil años atrás (1110 de nuestra era +/- 50, calibrado para dar cuenta de las fluctuaciones de carbón en la atmósfera). Luego de ser identificada como piel de oso, los científicos del parque tenían la esperanza de que podría revelar información acerca de las relaciones y diversidad genéticas en la población de osos pardos de Kluane a través del tiempo; sin embargo, ninguna información genética ha sido recuperable debido a los repetidos congelamientos y descongelamientos (comunicación personal de David Hik, Universidad de Alberta, 1992; y David Arthurs, Parks Canada, 2003).

Seis años más tarde, en 1997, un biólogo de la vida silvestre que caminaba cerca de una cuenca de tipo alpino que mira al Norte, a unos 1830 metros sobre el nivel del mar, tropezó con una concentración de un kilómetro cuadrado de excrementos de caribúes deshelándose de un parche de hielo de tipo alpino. Los artefactos estaban literalmente manando de un deshielo. Investigaciones posteriores revelaron evidencia de antiguos caribúes pastoreando en la montaña denominada Thandlät —en la lengua tutchone del Sur.

Los científicos describen esto como una oportunidad rara para explorar cuestiones acerca de la ecología prehistórica de grandes poblaciones de caribúes, las consecuencias del cambio climático para los caribúes, y el uso humano de los sitios de caza de elevada altitud. Los excrementos contienen DNA mitocondrial y nuclear que los biólogos intentan comparar con el de las poblaciones de caribúes vivientes, así como el polen antiguo que podría ayudar a reconstruir los climas del pasado (Kuzyk et ál. 1999). Al 2003, en el sudoeste de Yukon han sido identificados 72 parches de hielo de tipo alpino, generalmente de no más de un kilómetro cuadrado y 50 metros de profundidad. Dieciocho de estos han revelado herramientas, y el trabajo prosigue. Las fechas de radio carbono para el caso de las herramientas de maderas raras y otros materiales orgánicos que se deshielan de estos parches, demuestran una relación perdurable entre los caribúes y los cazadores humanos a gran altitud y latitud durante por lo menos 8000 años, justo hasta fines del siglo XIX (Farnell et ál. 2004; Hare et ál. 2004; Krajick 2002).

Los arqueólogos que trabajan en los territorios athapaskan están acostumbrados a realizar sus inferencias a partir de escaso registro material. Los cazadores subárticos elaboraron sus herramientas, en gran medida, a partir de materiales perecibles —pieles, maderas, tendones—, los usaban, los abandonaban y rehacían a medida que los necesitaban, una tecnología construida a partir de principios ingeniosos y llevada en la cabeza antes que en la espalda. Por lo tanto, y de manera comprensible, las herramientas perfectamente preservadas hechas a partir de materiales orgánicos y que se revelan en los deshielos de los glaciares, son espectacularmente interesantes para los científicos así como también para la gente local, si bien por razones diferentes. En las subsiguientes investigaciones de los parches de hielo en Yukon, los arqueólogos y las primeras naciones de Yukon han formado asociaciones, y los miembros de las comunidades han participado en la investigación arqueológica de campo. Campamentos culturales organizados por la primera nación champagne-aishihik en torno al tema de los parches de hielo, han incluido la visita de científicos para que se reúnan con estudiantes locales. En Alaska, los arqueólogos están empleando ahora modelos del sistema de posicionamiento global (GPS) para “realizar

prospecciones" en sitios de deshielo potencial que podrían entregar evidencia similar al otro lado de la cadena San Elías.

Mucho más ampliamente publicitado fue el descubrimiento accidental de los restos de un joven cazador, un hombre de alrededor de 20 años de edad. Él se estuvo deshelando de un glaciar ubicado en los territorios tradicionales de la primera nación champagne-aishihik (ubicados también dentro del Parque Provincial Alsek – Tatshenshini). Su muerte probablemente fue accidental. Su sombrero tejido de raíces de abeto, parte de su manto de piel de ardilla, algunas herramientas (incluido un cuchillo de hueso con restos de hierro) y una pieza de pescado que llevaba consigo se preservaron junto a él. Su manta, fechada por radio carbono en el 550 de nuestra era, contenía trazas de polen de abeto y de pino y algunas escamas de pescado. Los ancianos locales le pusieron el nombre de Kwäday Dän Ts'ínchi o "persona hallada de hace mucho tiempo" —en la lengua tutchone del Sur.

Desde un comienzo, existió una estrecha cooperación entre los científicos y los miembros de la relevante primera nación champagne-aishihik, sin quienes la investigación científica no habría podido proseguir. Si bien el Acta sobre Tumbas de Nativos Americanos y Repatriación estructura tales relaciones en Estados Unidos (véase Brown 2003; Starn 2004; Thomas 2000), en Canadá las asociaciones están siendo cuidadosamente negociadas como parte de la implementación de los recientes acuerdos sobre reclamos de tierras. Los miembros de esta primera nación estuvieron interesados en aprender más acerca de este potencial ancestro y sobre cómo los viajes de este se superponen con sus historias orales. Aceptaron permitir las investigaciones científicas que incluyesen representantes de la primera nación en su equipo de gestión, y permitieron que los materiales fuesen transportados para la realización de análisis científicos. Los científicos están particularmente interesados en saber cómo esta rara evidencia —carne y cabello, así como también huesos— podría contribuir a entender la salud, la nutrición y la enfermedad, pero también lo que podrían revelar acerca de la vida cotidiana de ese tiempo el sombrero, herramientas y fragmentos de manta tan perfectamente preservados (Beattie et ál. 2000). Como se acordó, los restos de este hombre fueron devueltos a la comunidad dentro del plazo especificado. El 21 de julio del 2001, la primera nación realizó un funeral ceremonial (*potlatch*) para él, y sus cenizas fueron devueltas al lugar donde fue hallado. Las pruebas de radio carbono y ADN prosiguen, pero hasta el momento el ADN indica tan solo que el joven tenía vínculos más cercanos con otros nativos americanos que con poblaciones de Asia o Groenlandia (Monsalve et ál. 2002). Los botánicos han determinado más acerca de su dieta a partir de muestras de huesos (Dickson et ál. 2004). Las conexiones transfronterizas entre las primeras naciones tlingit de la costa y champagne-aishihik de tierra adentro se han visto fortalecidas durante

las negociaciones comunales en torno a esta investigación y los ritos fúnebres para Kwäday Dän Ts'ínchi.

Durante un tiempo, estos eventos recibieron amplia publicidad —en los ámbitos local, nacional e internacional, y en fuentes que variaban desde medios de noticias hasta revistas científicas. En tales circunstancias, los científicos y la gente aborigen están encontrando evidencia concreta y material del pasado, pero también se están encontrando entre sí de manera muy cercana. Los encuentros contemporáneos caen dentro de contextos trasnacionales nuevos —cambio climático global, medioambientalismo, justicia social, y estudios científicos de restos humanos—, y vemos cómo la misma evidencia produce diferentes interpretaciones. La pieza de piel de oso les ofrece a los científicos la posibilidad de aprender acerca de las antiguas poblaciones de osos pardos, y les brinda a los residentes locales una posible evidencia de un antiguo ancestro que viajó por los campos de hielo centrales. Las herramientas que brotan de los glaciares sugieren que los paisajes de alta latitud y gran altitud fueron intensamente compartidos por los humanos y los caribúes durante miles de años. Las ancianas que nacieron antes del siglo XX, con quienes trabajé, se acordaban todavía de grandes rebaños a principios del siglo XX antes de que desaparecieran, y los biólogos no pueden precisar la causa de su desaparición. Los narradores de relatos no separan las herramientas de los fabricantes de herramientas: las mujeres, por ejemplo, especulan acerca de la mujer costeña que podría haber hecho el sombrero de Kwäday Dän Ts'ínchi o la abuela que podría haber tejido su manta de tierra adentro. De modo que su arribo confirma las tradiciones orales en las mentes de la gente local, y certifica la antigüedad de tal viaje realizado por los ancestros. Los glaciares en descongelamiento vienen revelando evidencia material de interés para los científicos, pero también están reforzando las antiguas historias orales acerca de viajes e intercambios en las proximidades de las montañas San Elías. Una vez más, surgen interrogantes acerca de dónde se conectan y dónde se apartan las historias contadas por los científicos y los ancianos.

De manera crucial, las tradiciones orales athapaskan y tlingit atribuyen a los glaciares características más bien distintas de aquellas descubiertas a través de la ciencia. Desde antaño, los glaciares ofrecieron rutas de viaje o "autopistas" que posibilitaron los vínculos humanos entre la costa y el interior. En muchas narrativas, los glaciares son descritos como con capacidad de sentir. Ellos escuchan, prestan atención y rápidamente se ofenden cuando los humanos se burlan o se comportan indiscretamente. Yo me he sorprendido por la forma en la que la gente que habla sabiamente acerca de los glaciares se refiere a la escucha, la observación y la participación en relaciones de respeto ritualizadas (véase también Anderson 2004). Tales visiones se originan en un compromiso intenso con el medio

ambiente, mantenido a través de milenios, el cual crea lo que el antropólogo Tim Ingold denomina una "perspectiva de morada", tan profundamente relacional, que todos comprenden cómo es que los humanos y la naturaleza coproducen el mundo que comparten (Ingold 2000: esp. 153-156; véase también Basso 1996). Los paisajes glaciares descritos en las tradiciones orales, por lo tanto, son espacios intensamente sociales que incluyen relaciones con seres no humanos (como los glaciares y los rasgos del paisaje), los que comparten características de la condición de ser persona.

En este lugar, las memorias de la Pequeña Edad de Hielo son sedimentadas tanto en procesos físicos estudiados por los científicos (bandas de arena y cascajo, estratos de hielo y roca, etc.), como en las memorias de los residentes más antiguos. Ambos tipos de conocimiento son adquiridos a través de una relación cercana con un entorno físico. Durante el siglo pasado, un discurso (la ciencia) ganó autoridad, y gerentes de parques, ecoturistas y el público en general han adoptado concepciones de los glaciares como lugares de "naturaleza en bruto". Una vez más, los glaciares parecen estar cumpliendo un rol activo en la negociación del terreno moderno de la ciencia, la historia y la política en estas montañas.

Las narrativas acerca de los glaciares en descongelamiento reflejan los tres marcos interpretativos identificados antes, pero incorporan también preocupaciones contemporáneas. Las nuevas narrativas acerca del cambio medioambiental asociado con los glaciares en descongelamiento, ahora se refieren al cambio climático global antes que a los avances de la Pequeña Edad de Hielo. Los relatos acerca de los encuentros humanos que alguna vez retrataron las incursiones euroamericanas a través de los glaciares, ahora hablan de la implementación de los reclamos de tierras en el contexto de la justicia social. Nuevamente, el conocimiento local está siendo producido en nuevos contextos y está asumiendo un rol en expansión en la retórica de la cogestión de políticas. En el resto de este capítulo, por lo tanto, presento unas visiones panorámicas de estos contextos rápidamente cambiantes.

Cambio medioambiental

A comienzos del siglo XX, desde los Andes hasta el Ártico, el cambio medioambiental preocupante es el clima global, simbolizado por el evidente deshielo de los glaciares. La evidencia cada vez mayor indica que el calentamiento será extremo en latitudes árticas y subárticas. Los científicos pueden no estar de acuerdo con la magnitud de los cambios de temperatura promediados globalmente, o acerca del rol de los humanos en el proceso, pero coinciden en que se están experimentado valores extremos en las regiones árticas y que esto proseguirá así (IPPC 2001). El cambio climático es un proceso global, pero tiene consecuencias locales profundas. Las primeras

naciones de Yukon, que ahora están concluyendo las negociaciones por los reclamos de tierras y se hallan involucradas en la planificación económica como parte de los acuerdos de autogobernanza, vienen planteando interrogantes acerca de las consecuencias regionales para los niveles de agua, la producción forestal, el permacongelamiento, la vida silvestre y las actividades humanas. Su experiencia pasada con la variabilidad climática evoca tiempos y territorios riesgosos (Cruikshank 2001).

Existe un creciente interés por saber cómo pueden trabajar juntos los pueblos aborígenes y los diseñadores de políticas sobre preguntas en torno al cambio climático, y se reconoce que algunas soluciones deben venir de los niveles locales. No obstante, vistas más de cerca, las consultas pueden conducir a intercambios complicados. Por ejemplo, los científicos establecen una distinción entre tiempo (*weather*) y clima (*climate*). Por definición, nos dicen, el clima es la estadística del tiempo, incluidas las mediciones promedios (temperatura promedio o precipitación promedio) y varianza. Los científicos del clima hablan acerca de datos precisos y mensurables —temperatura, presión atmosférica, precipitación y velocidad del viento— (Weaver 2003). Tal como los antropólogos informan a partir de un estudio colaborativo en el norte de Finlandia, es poco probable que las tradiciones orales brinden “datos” transferibles a los científicos especializados en el cambio climático; en parte, debido a que la gente local con frecuencia se está refiriendo al tiempo cuando habla de cambio medioambiental. Por ejemplo, las memorias trasmitidas en el Yukon prestan atención al calor del verano durante los días plenos de sol o, en el invierno, al frío cortante de los profundos valles de río. La gente recuerda vientos boreales helados y desagradables granizadas. “El clima es registrado”, anotan Ingold y Kurttila de manera sucinta, “el tiempo se experimenta” (2000: 187). El conocimiento acerca del tiempo, señalan ellos, no puede ser transmitido como un conjunto de fórmulas o prescripciones convencionales; se acumula a partir de toda una vida de experiencia que atraviesa y habita lugares bien conocidos, y está inserto en el conocimiento tácito.

La ciencia del clima presenta un cuadro más comprensivo que el tiempo. Pero de manera similar, la tradición oral trasmite comprensiones que son más integrales que los datos. Las dos no pueden siempre ser fusionadas, pero ambas revelan mucho sobre la experiencia humana relativa al cambio medioambiental. Un primer valor de las tradiciones locales acerca del tiempo, es el de desplegar tradiciones locales bien informadas en la solución de problemas durante eventos inesperados del tiempo (McIntosh et ál. 2000). Un tema predominante en el Yukon, se refiere a vivir con la incertidumbre que acompaña al comportamiento de los glaciares —avances inesperados, surgimientos violentos, inundaciones catastróficas y las variaciones concomitantes del tiempo. Otras preocupaciones viajan: los

pasos cubiertos de glaciar entre la costa y el interior brindaron viejas rutas de viaje. En un relato muy conocido acerca de dos socios comerciantes que cruzaban los glaciares para llegar a la costa —un tlingit costeño y un athapaskan del interior—, las consecuencias dramáticas se centran en un accidente cuando el tlingit costeño cae en una grieta de glaciar, y el socio, sabiendo que se le responsabilizaría, debe tomar decisiones y diseñar un plan de rescate. Las narrativas que son útiles en tiempos de crisis tienen que ver con las relaciones convenientes con la tierra y cristalizan respuestas sociales rápidas y oportunas. Kwäday Dän Ts'ínchi' probablemente se extravió durante una tormenta inesperada, especulan los arqueólogos. Las historias que ahora son asociadas con su aparición, su contribución a la ciencia, su cremación ceremonial y su retorno al glaciar donde fue hallado, apuntan a prácticas que son cruciales para mantener el equilibrio en un mundo moral. Los científicos pueden distinguir, necesariamente, entre datos medioambientales y la historia social, pero los narradores aborígenes igualmente están prestos a identificar los efectos desastrosos del cambio medioambiental (específicamente, la contaminación) con la historia del colonialismo y sus desequilibrios, antes que verlos como problemas físicos aislables que la ciencia podría ayudar a "arreglar".

Encuentros humanos

Mi proyecto mayor es rastrear el rol que juegan los glaciares en la imaginación social —en las tradiciones aborígenes, pero también en narraciones dejadas por visitantes rusos, españoles, franceses, británicos, estadounidenses y canadienses durante los siglos XVII y XIX (Cruikshank 2005). La idea del encuentro parece especialmente útil debido a lo que revela acerca de la escala y la subjetividad. En un inicio, los actores en esta región fueron relativamente pocos, y sus motivos, intenciones e imaginarios pueden ser rastreados parcialmente en diarios e informes, pero también en historias narradas oralmente que todavía hoy se cuentan. A medida que los sueños nacionales irrumpieron en este rincón del noroeste norteamericano, el poder cambió decisivamente.

Hace más de medio siglo, Harold Innis (1950), el historiador de la economía canadiense, identificó que las regiones árticas y subárticas proveían un ejemplo clásico de la tendencia modernista a conceptualizar el tiempo como espacialmente distribuido, segmentado mecánicamente, y lineal. Observó que los proyectos coloniales avanzan por medio del diseño y reforzamiento de categorías —tales como objetividad, subjetividad, espacio y tiempo. Una vez normalizadas como "sentido común", estas clasificaciones proporcionan una matriz visual para la anexión de territorios y la subyugación de sus antiguos habitantes. El análisis de Innis es especialmente adecuado en este caso.

Irónicamente, una localidad que obtiene buena parte de su fuerza imaginativa como un lugar donde las fronteras estuvieron siendo negociadas siempre (entre los socios de intercambio, entre costa e interior, entre glaciares y humanos, y entre residentes y extranjeros), ahora se ha convertido en un lugar repleto de fronteras antes que de historias. La frontera internacional se demoró casi un siglo en su construcción, mapeo, adjudicación y producción (1825-1915). Como si fueran capas de una cebolla, los sucesivos tribunales y comisiones que trabajaron afanosamente para resolver el espinoso problema de por qué, cómo y dónde sería trazada esta frontera, demuestran cómo es que una naturaleza imaginada puede ser arrastrada en la formación de naciones, y cómo es que los sueños de nacionalidad pasan a insertarse en las fronteras. Tal como otros han señalado, estas fronteras nacionales fueron mucho más difíciles de negociar que los glaciares.

Las fronteras se propagan. En esta región, algo fundamental para las recientes historias humano-ambientales es la transformación de territorios de caza en naturaleza preservada mediante pasos vinculados que privan de derechos a los cazadores indígenas en un abrir y cerrar de ojos. Durante la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos llegó a preocuparse por una posible invasión japonesa a través de Alaska. Concibió la idea de una autopista militar que conectase sus distantes territorios noroccidentales con el centro nacional, una tremenda operación que llevó a 34 mil trabajadores al Norte entre abril de 1942 y diciembre de 1943. Tras la sobre caza atribuida al personal militar estadounidense y a los civiles canadienses durante la construcción de la autopista a Alaska, en 1943 se estableció el Santuario Kluane Game. Las nuevas regulaciones que prohibían la caza dentro del santuario, incluida la caza de subsistencia, significaron que un cazador que mataba un borrego justo al este de la frontera era considerado un gran proveedor, mientras que alguien que cogía un borrego a tan solo unos cuantos metros al Oeste podía ser procesado. Cuando esas fronteras fueron modificadas para crear el Parque Nacional Kluane en 1979, la región se unió a una red nacional de administración de parques. La posterior designación de la frontera Estados Unidos-Canadá como patrimonio cultural del mundo por la UNESCO, incorporó a la región en la agenda internacional. Una frontera internacional separa a la gente de Alaska de sus familiares en el Canadá; las fronteras provinciales y territoriales separan a las familias de Columbia Británica de las que se encuentran en el Yukon; y las fronteras colocadas en torno a las áreas protegidas en 1943, y un parque nacional en 1979, encerraron territorios ancestrales tras una frontera, o dejaron fuera de la frontera a la gente, dependiendo del punto de vista. Para quienes fueron separados por las fronteras, constituye un problema crucial el cómo trasmitir el conocimiento acerca de los lugares a quienes nunca los experimentaron —de ahí su aparición en las historias de vida.

Conocimiento local

Los glaciares en descongelamiento han generado asociaciones entre los científicos y las primeras naciones que inevitablemente animan los debates locales acerca del conocimiento. En términos internacionales, durante la última década se ha dado una explosión de interés con relación al conocimiento indígena o “conocimiento ecológico tradicional (CET)”. No obstante, la “localidad” de tal conocimiento desaparece en ocasiones, a medida que las metodologías prescriptivas pasan a ser sacralizadas. “El conocimiento local” se ha convertido en un término de sentido común en la retórica de inicios del siglo XXI. Lo acrónimos CET ahora están por todas partes en los planes de manejo de las investigaciones y con relación a tópicos tan diversos como piscigranjas, manejo de la vida silvestre y forestería, pero con frecuencia retratan el conocimiento local como estático, imperecedero y herméticamente sellado dentro de categorías como “indígena”, de maneras que refuerzan la colonialidad del concepto.

La implicación es que las fuentes orales son de algún modo estables, como documentos de archivo, y que una vez habladas y registradas, están simplemente ahí, esperando una interpretación. No obstante, la investigación etnográfica demuestra que el contenido de las fuentes orales depende en gran medida de lo que sucede en las discusiones, el diálogo y la relación personal en la que son comunicadas. El testimonio oral jamás es dos veces el mismo, incluso cuando se emplean las mismas palabras, debido a que, tal como nos lo recuerda Allesandro Portelli (1997: 54-55), la relación —el diálogo— está siempre cambiando. Las tradiciones orales no son “productos naturales”. Ellas tienen historias sociales que adquieren significados en las situaciones donde son utilizadas, durante las interacciones entre narradores y escuchas. Los significados cambian dependiendo de la medida en la que las compresiones culturales son compartidas por el narrador y el escucha. Si concebimos la tradición oral como una actividad social, antes que como un producto cosificado, la veremos como parte del equipamiento para la vida, antes que como un conjunto de significados insertados en los textos y que esperan ser descubiertos. Una de las observaciones más penetrantes de la antropología es que el significado no es fijo, sino que debe ser estudiado en la práctica —en las pequeñas interacciones de la vida cotidiana.

Una creciente crítica acerca de los usos y abusos del conocimiento tradicional, identifica varios problemas asociados con los usos CET. Una es la premisa subyacente referida a que se puede tender puentes con perspectivas culturales diferentes por medio de conceptos en inglés (como “desarrollo sostenible” o “cogestión”) y dentro del discurso científico (Morrow y Hensel 1992). Otra es la idea de que las declaraciones hechas por gente conocedora, pueden de algún modo ser “capturadas”, codificadas,

etiquetadas y registradas en bases de datos. En tercer lugar, tenemos la creciente evidencia con respecto a que los conceptos de "conocimiento local" o "tradición", que probablemente son los de mayor uso en los estudios de gestión-ciencia, generalmente reflejan ideas compatibles con la administración estatal antes que con aquellas comprendidas por la gente local (Ingold y Kurttila 2000; Nadasdy 1999). Los científicos que trabajan en los proyectos CET no han sido tímidos con respecto a la naturalización de la cultura como un objeto en peligro, seleccionando así información que efectivamente combina las agendas medioambientales y sociales (véase Raffles 2002: 152).

El género siempre juega un rol significativo en las narrativas locales, un tema que he explorado en otro lugar en forma más extensa (Cruikshank con Sidney, Smith, y Ned 1990). Yo escuché estas historias de glaciares contadas por mujeres locales ancianas quienes las incorporaban en relatos de la experiencia de vida y las convertían en puntos de referencia para interpretar y explicar las transiciones de vida y las historias familiares generizadas. Sus intereses y perspectivas contrastaban profundamente con las narrativas masculinas sobre la ciencia y el imperio que caracterizan tanto a la literatura histórica de esta parte del mundo. Kitty Smith y sus padres prestaron atención a las especificidades de la vida cotidiana, y convirtieron a los glaciares en imágenes centrales de relatos que inscriben las historias sociales en paisajes bien conocidos. Las narrativas del siglo XIX referidas a la ciencia imperial, por contraste, rara vez mencionan a los residentes de los paisajes habitados que no sean sus compañeros científicos o sus auspiciadores, y ellas virtualmente ignoran la historia local. Estas narradoras afirman su agencia e insertan su conocimiento en la narrativa, antes que presentarlo como "dato" localizable. En los flujos culturales globales del ártico, no obstante, tal conocimiento relatado tiende a ser desplazado y a quedar fuera de las grandes narrativas (véase Bravo y Sörlin 2002).

De manera crucial, las historias trasmitidas en las tradiciones orales no establecen una distinción profunda entre el cambio medioambiental y social, y de hecho asumen como axiomáticas las conexiones existentes entre los mundos biofísico y social. El cincel modernista que separa a la naturaleza de la cultura (como se refleja en los estudios y bases de datos CET), cercena importantes conexiones que las narrativas athapaskan afirman explícitamente. El efecto general de segregar "trozos" medioambientales de sus contextos sociales, inevitablemente sumerge algunas memorias y remodela otras para que encajen en las narrativas trasnacionales dominantes. Una vez más, "el dato indígena" es un subsumido dentro de jerarquías universalizadoras. Lo que se incluye y lo que queda fuera no es al azar (véase Cooke y Kothari 2001; Cruikshank 2004; Fienup-Riordan 1990: 167-191; Nadasdy 2003: 114-146; Scott 1996).

La ciencia moderna, tal como Sheila Jasanoff explica de forma tan concisa, alcanza sus logros mediante la abstracción. Las observaciones científicas adquieren autoridad al ser sacadas de sus contextos locales y recombinadas en totalidades más grandes —enmarcadas como "universales"—, que viajan y, con frecuencia, transgreden fronteras de la costumbre y la tradición (Jasanoff 2004). El famoso ensayo de Walter Benjamin "El narrador de cuentos", captura de manera elocuente esta misma distinción entre el conocimiento incorporado en las historias y la información desencarnada: "La información —señala— reclama una pronta verificabilidad. El primer requisito es que parezca 'entendible en sí misma'. Una narración es diferente. No se gasta. Ella preserva y concentra su fuerza y es capaz de liberarla tras un largo tiempo" (Benjamin 1969: 89-90; véase también Cruikshank 1998).

Una aproximación histórica a la memoria revela cuán socialmente situadas, pero también cuán porosas, son las prácticas del conocimiento. El campo de los estudios de la ciencia demuestra que, en última instancia, todo conocimiento es local y tiene una historia. La idea de que un mundo mensurable puede ser arrancado de sus amarras culturales también se originó en las tradiciones de conocimiento local que se expandieron en la Europa de la Ilustración. En el espacio que hoy se denomina Parque Kluane, la ciencia y la tradición oral son tipos de conocimiento local que comparten una historia común. Tal historia incluye ganancias perentorias para un tipo de formulación —la ciencia— a expensas de otra. Desde 1960, cuando se creó el Proyecto de Investigación Icefield Ranges bajo el auspicio institucional del Arctic Institute of North America y la American Geophysical Society, las cadenas de montañas San Elías han brindado sitios de investigación a las ciencias naturales y físicas, y ahora a los estudios de cambio climático. Una consecuencia irónica es que, como parte de los acuerdos vigentes sobre la congestión, exigidos por los acuerdos sobre reclamos de tierra y autogobernanza en el Canadá, a los pueblos indígenas que viven en las cercanías de los límites del Parque ahora se les pide que documenten su "conocimiento tradicional" acerca de los lugares de los que fueron desalojados 60 años atrás. En tales circunstancias, parecería que "nuestra adulación a los 'pueblos originarios' y su conocimiento, juzgado inevitablemente como atemporal y ahistórico, puede ser vista como un acto de inmensa condescendencia" (White 1998: 218).

Narrativas entrelazadas

Las historias acerca de los glaciares en las montañas San Elías, en interacción constante e incesante, contribuyen a un debate de más de dos siglos acerca de la relación de la humanidad con el mundo natural. Las prácticas

económicas y políticas regionales implicadas en la separación de áreas protegidas (e. g., parques), ahora se empalman con las prácticas globales (e. g., investigación científica) que reclaman desde estos espacios. Las montañas y los glaciares nuevamente están siendo reinventados para nuevos propósitos —esta vez en la forma de un híbrido que abarca técnicas de gestión y prácticas de medición, que a veces circulan en los espacios de Internet. Al igual que las narrativas de los sueños nacionales euroamericanos que una vez normalizaron las prácticas de mapeo y medición, las narrativas medioambientales globales cumplen ahora ese rol. Contribuyen a poner la tierra salvaje primordial bajo la protección humana de comités internacionales, como la UNESCO con sede en Ginebra, donde historias teñidas de moral referidas al uso racional y la protección, les permiten a los comités globales arbitrar sobriamente las preocupaciones locales (véase Anderson 2004). Las Naciones Unidas, posicionada centralmente en los debates internacionales acerca de la indigeneidad, aparece de muchas maneras.

La lista del patrimonio mundial de la UNESCO clasifica los sitios poseedores de este estatus en una de tres categorías: "natural", "cultural" o "propiedades mixtas", reafirmando la oposición modernista entre naturaleza y experiencia vivida. Hasta noviembre del 2004, los 788 patrimonios inscritos en esta lista incluían 611 sitios considerados culturales, 154 clasificados como naturales, y 23 del tipo de propiedades mixtas. El torpemente denominado "Sitio de Patrimonio Mundial Kluane/Wrangell-Saint Elias/Glacier Bay/Tatshenshini-Alsek", el primero en cruzar una frontera internacional, ha sido asignado a la categoría sitio de patrimonio mundial "natural", para la consternación de las primeras naciones locales. Romper el lazo entre la gente y el lugar, siguiendo líneas tan arbitrarias como la imaginada entre patrimonio cultural y medioambiental natural, marca una grieta decisiva (Giles-Vernick 2002; Ingold 2000).

La naturaleza de la que muy probablemente escuchemos a inicios del siglo XXI está crecientemente representada como maravillosa pero en peligro, prístina o biodiversa. Tales descripciones tienden a excluir otras formas de mirar, y hacen que sea más difícil escuchar o apreciar puntos de vista no familiares (Franklin 2002; Slater 2002). La política medioambiental ha normalizado tanto nuestra comprensión de lo que significa la "naturaleza", que ya no podemos imaginar cómo otras historias pueden ser significativas. A medida que proliferan las demandas y contrademandas en nombre de la naturaleza, las áreas consideradas como áreas primordiales de vida silvestre son reimaginadas como que no han sido contaminadas por humanos. En gran medida, tales puntos de vista excluyen otras prácticas, memorias, concepciones y creencias de pueblos que no concuerdan con esta visión. Subconjuntos cada vez más estrechos de la naturaleza expulsan a los humanos, salvo como sujetos a ser regulados por las ciencias empresariales.

Las visiones indígenas que se transmiten en narrativas acerca de los glaciares (como aquellas del caribú, los bosques o los ríos), parecen tener una importancia excepcional dado que posicionan a la naturaleza y la cultura en un único campo social, e insertan historias coloniales y medioambientales en viejos relatos. Ellas establecen conexiones entre relaciones y actividades en la tierra y el comportamiento social apropiado. Ofrecen alternativas ricas y complejas a los valores normalizados que hoy enmarcan convencionalmente a la naturaleza como un objeto redimible a ser "salvado". Siempre en movimiento, aun cuando pueden parecer estáticos, los glaciares emergentes abarcan tanto la materialidad del mundo biofísico como la agencia de lo no humano, y se basan en tradiciones de pensamiento bastante diferentes de aquellas del materialismo académico (véase Raffles 2002: 38, 181 para una discusión sobre esto planteada de manera diferente). Ellos están basados en circunstancias materiales pero portan también una multitud de valores históricos, culturales y sociales que quedan fuera cuando son relegados de forma acrítica a la "naturaleza".

Los recuentos narrativos acerca de la historia, la tradición y la experiencia de vida, representan distintos y poderosos cuerpos de conocimiento local que, si hemos de aprender algo de ellos, tienen que ser apreciados en su totalidad, antes que fragmentados como datos. Rara vez ocurre que los estudios CET orientados por la administración o las alegorías ambientalistas se conectan con la gama de compromisos humanos con la naturaleza —creencias diversas, prácticas, conocimiento e historias cotidianas de la naturaleza que podrían expandir el centro de atención, con frecuencia en crisis, de la política medioambiental. Lo que luce similar en la superficie, a menudo resulta teniendo diferentes significados y diferentes propósitos. Codificado como CET, y engullido por marcos de la ciencia administrativa norteamericana, el conocimiento local cambia su forma, con los espacios sensitivos y sociales transformados en mercancías mensurables denominadas "tierras" y "recursos". Los pueblos indígenas, por lo tanto, siguen encarando la doble exclusión, inicialmente por los procesos coloniales de expropiación de tierras, y últimamente por los discursos neocoloniales que se apropian y reformulan sus ideas. Los valores medioambientalistas pueden ahora moldear nuestras comprensiones de la naturaleza (del mismo modo que la ciencia o la encuesta lo hicieron en el pasado), pero ellos también pasan a estar entremezclados con preguntas sobre la justicia que se van abriendo camino poco a poco a través de los debates locales en el noroeste norteamericano.

Visiones sucesivas de las montañas San Elías, permanentemente reformuladas para atender los propósitos del presente, pasan a estar trenzadas con aquellas de las primeras naciones, cuyas visiones merecen más espacio en tal esquema. En el golfo de Alaska, donde las formas europeas e indígenas

de internacionalismo han estado entrampadas durante dos siglos, los lugares físicos y la gente siempre han estado imbricados, y es posible que en el futuro lleguen a estarlo como nunca antes. El conocimiento local en las narrativas norteñas es acerca de singulares imbricaciones entre cultura y naturaleza, humanos y paisajes, objetos y sus fabricantes. La evidencia material de la historia humana —de Kwäday Dän Ts'ìnchi, pellets de caribú, o del transformado cuero de oso—, podría ser naturalizada como probable evidencia genética de la historia natural. Pero las memorias cubiertas por capas sucesivas de santuario, parque y sitio de patrimonio mundial, están siendo revitalizadas a medida que emerge la historia humana. Los relatos de glaciares que empecé a escuchar hace más de dos décadas, pueden originarse en el pasado pero prosiguen resonando con las luchas actuales en torno al medioambientalismo, los derechos indígenas, los reclamos de tierras, la nacionalidad y los parques nacionales. Tales narrativas, sin lugar a dudas, continuarán conduciendo a vidas sociales entrelazadas.

Bibliografía

ANDERSON, David G.

2004 "Reindeer, caribou and 'fairy stories' of state power". En David G. Anderson y Mark Nuttall, eds., *Cultivating arctic landscapes: knowing and managing animals in the circumpolar North*. Oxford: Berghahn.

BASSO, Keith

1996 *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BEATTIE, Owen, Brian APLAND, Eric W. BLAKE, James A. COSGROVE, Sarah GAUNT, Sheila GREER, Alexander P. MACKIE, Kjerstin E. MACKIE, Dan STRAATHOF, Valerie THORP, y Peter M. TROFFE

2000 "The Kwäday Dän Ts'ínchi discovery from a glacier in British Columbia". En *Canadian Journal of Archaeology* 24: 129-147.

BENJAMIN, Walter

1969 "The storyteller". En Arendt, Hannah, *Illuminations*. Nueva York: Schocken.

BETEILLE, Andre

1998 "The idea of indigenous people". En *Current Anthropology* 39 (2): 187-191.

BOYARIN, Jonathan, ed.

1994 *Remapping memory: the politics of timespace*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bravo, Michael y Sverker Sörlin, eds.
2002 *Narrating the arctic: a cultural history of Nordic scientific practices*. Canton, MA: Watson Publishing International.

Brown, Michael F.
2003 *Who owns Native culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clague, John J. y V. N. Rampton
1982 "Neoglacial lake Alsek". En *Canadian Journal of Earth Sciences* 19: 94-117.

Cooke, Bill y Uma Kothari, eds.
2001 *Participation: the new tyranny?* Londres: Zed Books.

Cruikshank, Julie
1998 *The social life of stories: narrative and knowledge in the Yukon territory*. Lincoln: University of Nebraska Press.

2001 "Glaciers and climate change: perspectives from oral tradition". En *Arctic* 54 (4): 377-393.

2004 "Uses and abuses of 'traditional' knowledge: perspectives from the Yukon territory". En Anderson, David G. y Mark Nuttall, eds., *Cultivating arctic landscapes: knowing and managing animals in the circumpolar North*. Oxford: Berghahn.

2005 *Do glaciers listen? Local knowledge, colonial encounters and social imagination*. Vancouver: UBC Press.

Cruikshank, Julie, Angela Sidney, Kitty Smith y Annie Ned
1990 *Life lived like a story: life stories of three Yukon elders*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Davis, Mike
2001 *Late Victorian holocausts: El Niño amines and the making of the Third World*. Londres: Verso Press.

De Laguna, Frederica
1972 *Under Mount Saint Elias: the history and culture of the Yakutat Tlingit*. Tres volúmenes. Smithsonian Contributions to Anthropology 7. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

Dickson, James H., Michael P. Richards, Richard J. Hebda, Petra J. Mudie, Owen Beattie, Susan Ramsay, Nancy J. Turner, Bruce J. Leighton, John M. Webster, Niki R. Hobischak, Gail S. Anderson, Peter M. Troffe y Rebecca J. Wigen
2004 "Kwäday Dän Ts'ìnchí". En *The Holocene* 14 (4): 481-486.

FAGAN, Brian
2000 *The Little Ice Age: how climate made history, 1300-1850*. Nueva York: Basic Books.

FARNELL, Richard, P. Gregory HARE, Erik BLAKE, Vandy BOWER, Charles SCHWEGER, Sheila GREER y Ruth GOTTHARDT
2004 "Multidisciplinary investigations of alpine ice patches in Southwest Yukon, Canada: paleoenviromental and paleobiological investigations". En *Arctic* 57 (3): 247-259.

FIENUP-RIORDAN, Ann
1990 *Eskimo essays: Yu'pik lives and how we see them*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

FORTUINE, Robert
1989 *Chills and fevers: health and disease in the early history of Alaska*. Fairbanks: University of Alaska Press.

FRANKLIN, Adrian
2002 *Nature and social theory*. Londres: Sage.

GIBSON, James R.
1983 "Smallpox on the Northwest Coast, 1835-38". En *BC Studies* 56: 61-81.

GILES-VERNICK, Tamara
2002 *Cutting the vines of the past: environmental histories of the Central African rain forest*. Charlottesville: University Press of Virginia.

GROVE, Jean
1988 *The Little Ice Age*. Londres: Methuen.

HARE, P. Gregory, Sheila GREER, Ruth GOTTHARDT, Richard FARNELL, Vandy BOWER, Charley SCHWEGER y Diane STRAND
2004 "Ethnographic and archaeological investigations of alpine ice patches in Southwest Yukon, Canada". En *Arctic* 57 (3): 260-272.

HORNBORG, Alf y Gísli PÁLSSON, eds.
2000 *Negotiating nature: culture, power and environmental argument*. Lund, Suecia: Lund University Press.

INGOLD, Tim
2000 *The perception of the environment*. Londres: Routledge.

INGOLD, Tim y Terhi KURTTILA
2000 "Perceiving the environment in Finnish Lapland". En *Body and Society* 6 (3-4): 183-196.

INNIS, Harold
1950 *Empire and communications*. Oxford: Clarendon.

JASANOFF, Sheila, ed.
2004 *States of knowledge: the co-production of science and social order*. Londres: Routledge.

KRAJICK, Kevin
2002 "Melting glaciers release ancient relics". En *Science* 296, 19 abril: 454-456.

KUZYK, Gerald W., DONALD, E. RUSSELL, Richard S. FARNELL, Ruth M. GOTTHARDT, P. Gregory HARE y Erik BLAKE
1999 "In pursuit of prehistoric caribou on Thandlät, Southern Yukon". En *Arctic* 52 (2): 214-219.

LATOUR, Bruno
1993 *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MCCLELLAN, Catharine
2001 [1975] *My old people say: an ethnographic survey of southern Yukon Territory*. Dos vols. Mercury Series, Canadian Ethnology Service Paper 137. Ottawa: Canadian Museum of Civilization.

MCINTOSH, Roderick J., Joseph A. TAINTER y Susan Keech MCINTOSH, eds.
2000 *The way the wind blows: climate, history and human action*. Nueva York: Columbia University Press.

MACNAGHTEN, Phil y John URRY
1998 *Contested natures*. Londres: Sage.

MINORITY RIGHTS GROUP
1994 *Polar peoples: self-determination and development*. Londres: Minority Rights Publications.

MONSALVE, M. Victoria, Anne C. STONE, Cecil M. LEWIS, Allan REMPEL, Michael RICHARDS, Dan STRAATHOF y Dana V. DEVINE
2002 "Brief communication: molecular analysis of the Kwäday Dän Ts'ìnchi ancient remains found in a glacier in Canada". En *American Journal of Physical Anthropology* 119: 288-291.

MORROW, Phyllis y Chase HENSEL
1992 "Hidden dissension: minority-majority relationships and the uses of contested terminology". En *Arctic Anthropology* 29 (1): 38-53.

NADASDY, Paul
1999 "The politics of TEK: power and the 'integration' of knowledge". En *Arctic Anthropology* 36 (1-2): 1-18.

2003 *Hunters and bureaucrats: power, knowledge, and Aboriginal-state relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: University of British Columbia Press.

NIEZEN, Ronald
2000 "Recognizing indigenism: Canadian unity and the international movement of indigenous peoples". En *Comparative Studies in Society and History* 42 (1): 119-148.

PORTELLI, Alessandro
1997 *The battle of Valle Giulia: oral history and the art of dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press.

RAFFLES, Hugh
2002 *Amazonia: a natural history*. Princeton: Princeton University Press.

SCOTT, Colin
1996 "Science for the West, myth for the rest? The case of James Bay Cree knowledge construction". En Nader, Laura, ed., *Naked science: Anthropological inquiry into boundaries, power and knowledge*. Londres: Routledge.

SLATER, Candace
2002 *Entangled edens: visions of the Amazon*. Berkeley: University of California Press.

SMITH, Eric Alden y Joan MCCARTER, eds.
1997 *Contested arctic: Indigenous peoples, industrial states, and the circumpolar environment*. Seattle: University of Washington Press.

STARN, Orin
2004 *Ishi's brain: in search of America's last "wild" Indian*. Nueva York: W. W. Norton.

STAVENHAGEN, Rudolfo
1996 "Indigenous rights: some conceptual problems". En Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg, eds., *Constructing democracy: human rights, citizenship, and society in Latin America*. Westview Press, CO: Boulder.

THOMAS, David Hurst
2000 *Skull wars: Kennewick Man, archaeology and the battle for Native American identity*. Nueva York: Basic Books.

WEAVER, Andrew J.
2003 "The science of climate change". En *Geoscience Canadá* 30 (3): 91-109.

WHITE Richard
1998 "Using the past: history and Native American studies". En Thornton, Russell, ed., *Studying Native America*. Madison: University of Wisconsin Press.

Capítulo 14

LA TERRIBLE CERCANÍA DE LOS LUGARES DISTANTES: haciendo historia en el Museo Nacional de los Indios Americanos

Paul Chaat Smith[1]

El 21 de septiembre del 2004, veinte mil indios y numerosos dignatarios, incluido el presidente del Perú, celebraron la inauguración del Museo Nacional de los Indios Americanos (NMAI, por sus siglas en inglés). Esta colección ocupa el último espacio abierto del Centro Nacional en Washington, D. C., ese bulevar de los sueños destrozados que funge de calle principal de Estados Unidos y que está a un tiro de piedra del Capitolio. El proyecto costó cerca de un cuarto de millardo de dólares y concluirlo tomó 14 años.

Es poco probable que se haga algo así otra vez. Es difícil imaginar de dónde provendría el dinero, los recursos y la atención para la construcción de un museo similar. Y si tal museo fuese edificado algún día (y Dios sabe que espero que así sea, y pronto), podemos apostar a que jamás alcanzará la popularidad del NMAI. Durante sus primeros tres meses, el museo contó con más de 800 mil visitantes, y, de seguir ese ritmo, más de 4 millones de personas lo habrán visitado durante el primer año; si solo lo visitan la mitad, el NMAI todavía sería uno de de los museos más populares del mundo, y su ubicación, entre el Capitolio y el Museo del Aire y del Espacio, pareciera garantizar ese tipo de cifras sin importar lo que la gente encuentre adentro.

El NMAI va a influir de modo masivo y profundo en la forma en la que es comprendida la experiencia indígena, con audiencias de todo tipo, y, quizás lo más importante, en la manera en la que nosotros los pueblos indígenas miramos nuestras circunstancias presentes. Creo también que es responsabilidad de los curadores de las instituciones públicas el compartir información acerca de su trabajo y la forma como este fue ensamblado. Por tal

1. Museo Nacional de los Indios Americanos.

razón, presento este relato sobre cómo se armó una parte, relativamente pequeña, del proyecto NMAI. Yo mismo recién estoy aceptando esta experiencia, y este relato, obviamente subjetivo, es limitado de muchas e importantes maneras. Por ejemplo, la mayor parte de las decisiones cruciales fueron tomadas años antes de mi arribo al museo, y la cultura corporativa del NMAI es algo reservada. No obstante, estuve en el centro de lo que yo creo —y sigo creyendo— fue la razón de ser de la existencia del museo.

He decidido contar esta historia a través de una narrativa centrada en documentos claves escritos (la mayoría por mí mismo) durante el proceso de puesta en marcha de la exposición. Pienso que esto será más útil que si dedico todo este artículo a lo que ahora pienso, o a cómo recuerdo los eventos desde una perspectiva actual. Esto ayudará a que sea algo honesto. Un tema central de la exhibición es el que se refiere a la naturaleza de la propia historia, de modo que pienso que es pertinente que también aplique esos estándares a este artículo. Esta es una historia de extraordinarias posibilidades, errores brillantes, sueños realizados y, por último, una revolución frustrada. Es una historia acerca de la oportunidad de agitación y propaganda de toda una vida.

El doctor Bruce Bernstein me llamó por teléfono en abril del 2001, y me pidió tener una entrevista. Me dijo que ellos tenían algunos proyectos en los que querían que yo trabajase. Había conocido a Bruce en noviembre de 1999 en la Native American Art Studies Association en Victoria, Columbia Británica. Él sabía de mi trabajo y dejó en claro que estaba a la caza de "talento nativo", e incluso habló de armar un *dream team* indio. Yo era todo oídos. Si bien no había tenido noticias de él desde esa época, no me llamó la atención su llamada. Yo conocía a Gerald McMaster, un artista que se convirtió en un exitoso burócrata en Canadá, que estaba trabajando en el NMAI y que, en términos amplios, laboraba en el mismo campo que yo. Así mismo, en diciembre del 2000, yo había asistido a una "sesión de supervisión" con el fin de ayudar a que los curadores pensasen temas contemporáneos para una de las galerías permanentes del museo. Así, me imaginé que estaba bajo su lupa y que me llamaría cualquier día.

La entrevista se realizó en el Centro de Recursos Culturales (CRC) del Museo en Suitland, Maryland, a siete millas de Washington, D. C., y asistieron Bruce, Gerald y la doctora Ann McMullen, quien llegó a ser, y todavía es, mi jefa. Fue un encuentro informal y cordial, y todos ellos mencionaron cosas amables sobre mi trabajo. Me ofrecieron un puesto no muy preciso que tenía que ver con apoyar a Cynthia Chávez, la curadora de "Nuestras vidas" —la galería de temas contemporáneos del museo—, y posiblemente fungir de editor de las guías para las exposiciones. Les dije que me encantaría, y que consideraba que hacer lo que fuese por el NMAI era nada menos que una obligación patriótica.

Los procesos de contratación del gobierno federal son interminables, de modo que en realidad recién pude empezar a trabajar en el museo en agosto del 2001. Entre tanto, seguí laborando como un trabajador temporal.

Le había seguido la pista al NMAI desde los años 1980, cuando vivía en Nueva York y visitaba el Museo de los Indios Americanos en la parte alta de Manhattan. También seguí la batalla sobre si la Smithsonian Institution o Ross Perot o el Museo Americano de Historia Natural se encargaría de la colección. Me mudé al D. C. en 1991, y ahí recibía noticias acerca del NMAI de amigos que visitaban la ciudad para hablar en algún evento del museo o que sabían a quién se había contratado o despedido. No estaba tan conectado; todo eso era tan solo una parte del panorama. Tras la inauguración de las instalaciones en Nueva York en 1994, y especialmente después de la inauguración del CRC en 1998, estuve más enterado del rumbo que iban tomando las cosas. No sonaba tan bien, o tan inesperado. Por eso, me sentí gratamente sorprendido por lo que hallé cuando finalmente comencé a trabajar en Suitland y empecé a echar una mirada a los planes de exhibición.

En realidad, el plan de trabajar con Cynthia Chávez nunca había sido discutido seriamente con ella, quien sentía que no necesitaba realmente de otro curador, pero que, en cambio, requería más asistentes de investigación. Probamos durante un mes y medio, y viajamos juntos a la reserva Kahnawake en Canadá, pero nos separamos amistosamente después de eso. Ann y Bruce no sabían qué hacer conmigo, de modo que tuve bastante tiempo para leer los documentos de planificación de la exhibición y pensar acerca del museo. Esto fue durante los días y semanas que siguieron al 11 de septiembre del 2001 (9/11), un tiempo doloroso para todos los que vivíamos en Washington. Empecé a armar mis ideas en una extensa crítica, dirigida a Ann, Bruce y Gerald. Se llamó "Amor y estafa: notas sobre dieciséis semanas en el Museo Nacional de los Indios Americanos". Escribí acerca de lo impresionado que estaba por lo que se había logrado, especialmente con el traslado sin precedentes de la colección desde Nueva York hasta Maryland. Y escribí acerca de mi reacción ante uno de los documentos claves que orientaban las exhibiciones, el "Plan de exhibición del Museo Nacional" (Smithsonian Institution, documento interno, 1997). Este documento mostraba imágenes de antiguas trampas para patos, uno de los tesoros del museo, razón por la cual todos lo llamaban "El libro del pato". Después de leer eso, y un informe de la exhibición que imaginaba puertas majestuosas que se abrían en una suerte de Naciones Unidas Indígenas, escribí sobre estar tan deprimido que acabé yéndome a casa y automedicándome con gin. De "Amor y estafa":

> De todas maneras, a la mañana siguiente me fui a rastras de regreso a Suitland y seguí leyendo, y mientras lo hacía, mi percepción de este viaje al valle de

lágrimas y gin cambió gradualmente. Empecé a pensar en estos documentos como si fueran nuestra propia versión de los documentos del Pentágono —una historia interna de la guerra de Vietnam ordenada por los mandamases en medio del conflicto, quienes, como todo el mundo, querían saber cómo diablos habíamos llegado a esa situación. Antes, yo pensaba que un puñado de cancerberos indios había establecido las principales políticas y fronteras intelectuales del NMAI, y que ello reflejaba un punto de vista estrecho y partisano. (Antes del 9/11, los llamaba rutinariamente los "talibanes"). Comprendan, no creo que tuviera grandes ilusiones acerca de los puntos de vista más generales que ahí se estaban considerando, pero había pensado que era mucho mejor que esto.

Ahora he llegado a creer que el "Libro del pato" y otros documentos relacionados, así como los actuales planes de exhibición del NMAI, constituyen nada menos que un mapeo detallado del mundo intelectual de los indios norteamericanos en este momento; llamémosle "la forma como pensamos ahora".

Esta es la forma en que leo el mapa: el esencialismo es la moneda de la nación; los intelectuales indios hace mucho que han abdicado de su rol de ofrecer una perspectiva crítica y de construir un ambiente que aliente el debate y una investigación rigurosa; y no hemos provisto de dirección a esta nueva y problemática idea de la Voz Nativa. Al mismo tiempo, debemos recordar que tan solo se trata de una foto instantánea de un momento dado, y que con frecuencia salen nuevas ediciones. A decir verdad, este mapa está inacabado y sus fronteras en disputa. Esta es una buena noticia, en cierto modo. El problema es que el mandato del NMAI es amplio y perdidamente ambicioso; más aún, se nos ha instruido que llevemos a cabo este trabajo "en consulta, colaboración y cooperación" con los pueblos indios. Para mí, esto significa, entre otras cosas, que debemos ser realmente buenos al leer un mapa muy pero muy malo.

¿Por qué todo esto es tan difícil? En parte debido a que los intelectuales indígenas no han elaborado un marco conceptual con significados definidos para términos como "soberanía" o "nación", o no han construido un consenso acerca de las narrativas históricas o de cualquiera de los amplios temas con los que deben involucrarse las exhibiciones del NMAI. Comparen esto con los afroamericanos y pueden darse cuenta de lo que quiero decir. Existe un millón de controversias en los estudios afroamericanos, pero por lo menos existe también un amplio acuerdo acerca de los hechos, y por lo general bastante consenso sobre las narrativas referidas a la trata de esclavos, el Pasaje Medio, la Reconstrucción y el Movimiento por los Derechos Civiles. No es de sorprender que los negros tengan una infraestructura intelectual y nosotros no: hay 30 millones de negros y uno o dos millones de indios. Los afroamericanos tienen mucho más de una experiencia compartida que los indios.

Y la historia de los indios y el continente es mucho más difícil —es la mole que está en la sala americana. Más difícil no solo porque es impopular y está en contradicción con lo que Estados Unidos quiere creer sobre sí mismo, sino también porque la historia es fantásticamente compleja y en gran medida desconocida. La esclavitud en las Américas y el Holocausto en Europa no son

> procesos y eventos simples que se puedan describir fácilmente, pero aun así el NMAI abarca los eventos en las sociedades indias a través de todo el hemisferio desde el precontacto hasta nuestros días. Los mejores historiadores no indios saben instintivamente mantenerse alejados de este tema. En su mayoría, los intelectuales indios permanecen incesantemente fascinados por lo que los antropólogos piensan de los indios, el romanticismo y los estereotipos, y menos interesados en enfrentar las grandes preguntas. Pienso que esto está cambiando, y eso me lo ratificó el reciente panel de antropólogos indios. Pero sostengo que esta infraestructura todavía no existe, y esto contribuye en gran medida a explicar por qué el NMAI está empleando las herramientas, el lenguaje y la metodología de la antropología para diseñar exhibiciones de historia social. Es todo lo que sabemos hacer.
>
> Dado que estoy sosteniendo que todavía no poseemos un lenguaje común para esta discusión, considero que es imperativo ser tan específico como sea posible; por lo tanto, ahora me referiré a los apaches y los seminoles y a cómo me temo que el NMAI esté a punto de avergonzarlos frente a millones de personas, día tras día, durante diez o quizás 15 años.

He discutido cuán ingenuas parecen las historias tribales para alguien familiarizado con cuán feroces son las políticas tribales, y lo que significaría permitirles a nuestros colaboradores apaches el endiosamiento de su último jefe tribal, quien fue acusado de sustraer grandes cantidades de dinero del casino de la tribu, y atrajo la atención nacional por pedir permiso para almacenar deshechos nucleares en su reservación. Pensé que Wendell Chino era una gran historia, pero no podía ser presentada de un modo unilateral, con sus parientes como curadores, sin las voces de otros apaches. Acerca de los seminoles, sostuve que no hacer ninguna referencia a la centralidad de los africanos para la existencia de esta tribu era inadmisible y nos pondría en problemas.

Sentí también que el museo estaba encerrado en un momento de *Danza con lobos* (1990, Orion Pictures) y el triunfalismo post Quinto Centenario:

> Para colmo de males, los debates que condujeron al “Libro del pato” tuvieron lugar a comienzos de los años 1990, un período que los historiadores futuros no considerarán como nuestro mejor momento. Sabíamos todo en ese entonces. Todo era muy “nosotros hablamos, tú escuchas”; el único problema era que nadie escuchaba excepto un grupete de bichos raros adictos al New Age, lo que en realidad fue una bendición cuando se observa el tipo de cosas que estábamos diciendo. Al igual que en manifiestos similares, como los de la Conferencia India de Chicago en 1961, la Declaración de Alcatraz de los Indios de Todas las Tribus en 1969, la de Port Huron en 1962 o los comerciales de TV del presidente Reagan en *Morning in America* en 1984, esos debates eran como una foto fija de un momento dado. Sí, serán testimonios estudiados por generaciones, pero no son intemporales en su mensaje. (“Amor y estafa”)

Proseguí en este sentido:

Las cosas cambian. Hacia fines de los años 1960, los *negroes* dejaron de ser *negroes*, y en el lapso de unos pocos años pasaron a ser *blacks*. Para 1970, los *negroes* habían desaparecido, eran historia. En 1965, Clyde Warrior fue camino a la gloria: él era nuestro Malcolm X, nuestro brillante príncipe rojo, inteligente, audaz y valiente, quien por siempre será recordado relajándose bajo el sol de Oklahoma sobre un sillón reclinable, usando esa llamativa camisa hawaiana y hojeando *The New Republic*. Él conocía más canciones y danzas que probablemente cualquier indio de su generación, ninguna de las cuales estaba dispuesto a compartir con los blancos. No odiaba a los blancos, tan solo pensaba que en realidad no era su asunto. Clyde Warrior nunca vivió para ver 1969, de modo que nunca sabremos qué pensaría de nuestro proyecto. Es posible, quién sabe, que él sí hubiese llegado a la idea de un museo Smithsoniano dirigido por indios (bueno, algo por el estilo), con danzas ejecutadas para los turistas, perdón, visitantes. Pero si hay que adivinar, a partir de lo que sabemos de él, lo que pensaría de que los indios, en el amanecer del nuevo siglo, elegirían este camino, muy probablemente esta idea le hubiera provocado una risa incrédula o un disgusto. Después de todo, él alguna vez trabajó en Disneylandia, vestido con pieles y plumas, remando una canoa a lo largo de los ríos artificiales de Anaheim. Probablemente no es el mejor de los recuerdos. En 1972, la tribu oglala sioux auspició una danza del sol. Cobró por el ingreso y vendió cerveza. Cinco años más tarde las cosas habían cambiado, y cualquier sioux que sugiriese algo parecido habría sido golpeado, encarcelado o despachado al manicomio de Dakota del Sur.

Permítanme ser claro. No creo que el término *negroe* retorne. No espero que los indios vayan a adoptar las ideas de Clyde Warrior masivamente, o que, a pesar de mis mejores esfuerzos, el "espiritualismo de rocola" se convierta de pronto en el nuevo lema en Window Rock. Y no pienso que el NMAI, con sus danzas, sea lo mismo que Disneylandia pagándole a Warrior por remar canoas. Mi punto es que en el mundo indio las ideas entran y salen de moda como en cualquier otra parte. Si se hiciese una votación hoy en día, los indios de Norteamérica aprobarían las danzas en el NMAI por amplia mayoría. Si la votación se hiciese dentro de diez años, quién sabe. Y en cualquier caso, una minoría considerable de indios siempre se ha sentido incomoda con danzar para los visitantes. Pienso que estamos en mejor pie para buscar formas que reflejen esta ambivalencia en nuestra práctica. Debemos anticipar que las opiniones de los indios cambiarán a través del tiempo. A principios de los años 1990, recuerdo haber escuchado historias del estilo de tener que asistir obligatoriamente a las ceremonias religiosas matinales para gente cuyo único crimen había sido el de acudir durante dos semanas a un taller de artes escénicas en Columbia Británica. Algunas personas se extralimitaron a veces, y su celo por restablecer el equilibrio les hizo ganar apodos sarcásticos como *Smudgasaurus*. No se escuchan muchas historias como esta hoy en día. Ahora podemos reírnos de ello. No es gran cosa; no es peor que los blancos en pantalones acampanados o que los negros en *dashikis*. A veces los humanos se pasan de

la raya, es uno de nuestros grandes atractivos. El asunto es que eventualmente colocamos los “anillos del estado de ánimo” y las “mascotas de piedra” en una gaveta en algún lugar, y luego no los volvemos a venerar como principios guía en el resto de nuestras vidas.

Este es el dilema. Queremos contar nuestras historias, pero no siempre las conocemos. Este es uno de los temas más desafiantes que enfrenta el museo. David Penney habla sobre cuatro tipos de historias arquetípicas: comedia, tragedia, romance y sátira irónica, y sobre cómo ellas se aplican a las narrativas históricas. “Me parece que cuando los americanos no nativos consideran la historia de su nación con relación a los indios, tienden a contar historias de comedia y tragedia [...] Los pueblos nativos americanos con frecuencia hablan en términos de ironía y trascendencia romántica. ¿Existen otras formas de estructurar las narrativas desde una perspectiva nativa americana? No estoy calificado para decirlo, pero presiento que los curadores y artistas indios están luchando por encontrarlas”.[2]

¿Cómo explicamos por qué lo primero que hacen la mayoría de los museos tribales es construir el tipo de exhibiciones a las que se opone el NMAI? ¿Acaso pensamos que las personas en estas reservaciones son idiotas? ¿Que no saben cómo involucrar a sus historiadores tribales? Mi teoría es que ellos son gente lista que sabe exactamente lo que está haciendo. Construyen dioramas porque la gente de su comunidad quiere saber cómo vivían hace mucho tiempo. Los dioramas son baratos; ellos no pueden permitirse contratar a la empresa Industrial Light and Magic.

Si nuestro trabajo es presentar la Voz Nativa sin filtros —creo que es el término que Bruce empleó en un memorando—, los nativos van a estar de acuerdo; bien, ¿de qué nativos estamos hablando?, ¿quién los escogió? ¡O, con frecuencia, será ¿quién los escogió a *ellos*?! La primera reunión de “Nuestras vidas” en Kahnawake tuvo lugar ante el Consejo Mohawk de Kahnawake (MCK, por sus siglas en inglés). La segunda fue en el centro cultural, y todos los asistentes a este encuentro, salvo uno o dos, rechazaron, en principio, siquiera votar en las elecciones para el MCK. El protocolo no escrito de trabajo de campo del NMAI siempre dirá que hablemos con las personas habituales, las tradicionales, lo que es correcto. Pero no podemos escondernos detrás del proceso y decir que no hicimos una elección por nuestra cuenta. Y mejor no digamos que no tiene importancia con qué kahnawake mohawks hablamos, porque eso marca toda la diferencia. Este es el asunto: tal como David Penney señala, “la identidad, por sí misma, no confiere conocimiento o sabiduría”. El conocimiento, la sabiduría, la cultura y la historia no vienen de manera estándar con cualquier territorio particular o con cualquier ADN específico. Simplemente, no.

---

2. Véase de Penney: “The changing presentation of the American Indian”, *Museums and Native Cultures* 59. Seattle: The National Museum of the American Indian y University of Washington Press, 2000.

Y mostré mi consternación por la ausencia de una narrativa histórica amplia:

> Tiene que existir una sección sustantiva del museo dedicada al desastre del contacto. No peregrinaciones culposas, no solo relatos en primera persona, sino también una narrativa factual que dé una visión de conjunto. No importa cuán excelente llegue a ser la galería "Nuestros pueblos", eso no será suficiente. Si no encaramos directamente esto en forma honesta y seria, bien, no sé cómo concluir esta oración porque ni siquiera la veo como una opción. Pienso que la gente se asombraría y desconcertaría si se entera de que hasta este momento esta presentación simplemente no existe en el plan de exhibición. Yo les garantizo que eso no alzará vuelo. Tampoco tiene sentido hacer referencias ligeras a los internados y a la pérdida de lenguas sin brindar un contexto más amplio. Hablar de los internados sin encarar honestamente el contacto, es como quejarse del menú del almuerzo en Auschwitz.
>
> Debemos brindar información básica sobre las enfermedades y la sangrienta colonización, y una línea de tiempo. Debe basarse en los hechos. Debe hablar acerca de todo lo que no sabemos. Es la exhibición más importante de todo el edificio y tiene que ser muy, pero que muy buena. ¿Qué sucedió? Esto es lo principal que la gente quiere saber, debido a que ella sabe intuitivamente que lo que ha leído, escuchado y visto no es verdad. Debido a que la gente sabe que esta es la gran historia no contada de las Américas.

No le había dicho a nadie que estaba escribiendo esta crítica, y se la entregué a Bruce, Ann y Gerald el 12 de diciembre del 2001. El momento coincidió con la creciente insatisfacción del equipo de curadores, entre otros, con respecto a la galería de historia. Varios meses antes, el NMAI había rechazado el diseño de la galería, con la idea de que los diseñadores no habían captado a los indios o el contenido. Ahora, se tornaba cada vez más evidente que el problema no estaba en el diseño, sino en el propio contenido de la exhibición. En parte por causa de "Amor y estafa", Bruce me invitó a unirme a un grupo que estaba congregando para revisarlo todo. Además de Bruce, el grupo incluía a Gerald, Ann y Patsy Phillips, la responsable del Proyecto Cherokee.

Nos reuníamos los feriados, con frecuencia durante mañanas y tardes enteras. La atención estaba puesta casi exclusivamente en las historias tribales, las cuales eran una densa colección de relatos que de alguna manera tenían que ser convertidos en exhibiciones en un área del tamaño de un dormitorio grande. En ese momento iban a estar presentes 12 tribus en el espacio dedicado a la historia (el cual tenía el terrible título provisional de "Nuestros pueblos", que lamentablemente pasó a ser el nombre definitivo de la exhibición). Como escritor, sentí que era casi imposible lograr que esos relatos fuesen coherentes debido a que requerían tanta exposición, y eso antes de tomar en cuenta el problema de lograr que fueran visualmente convincentes.

Todo esto terminó en algo que Ann y yo, que conducíamos los debates, denominaríamos una revolución —en un documento escrito por ambos, notable por su franqueza y autocrítica. El memo con el que Bruce repartió el texto decía:

> [...] concluimos que "Nuestros pueblos" es inservible, y que si el trabajo prosigue por su curso actual, la galería no tendrá éxito. Como verán, no creemos que este sea un asunto solo de fallas individuales: se trata más bien de fallas colectivas e institucionales. Plantean preguntas duras que golpean el propio corazón de nuestro trabajo: ¿en qué forma es diferente nuestro museo?; ¿es realmente diferente?; ¿a quién le rendimos cuentas?; ¿de quién contaremos las historias?; ¿quién decide?; ¿qué es historia? El documento adjunto es el producto de esos debates, y les pido leerlo con cuidado.

El texto se titulaba "En búsqueda de una vitrina para la historia india" y se inspiraba en un titular de un artículo del *New York Daily News* pegado en la puerta de la oficina de Ann desde los años 1980, cuando el museo estaba disponible para quien estuviese dispuesto a colaborar. Distribuimos nuestro manifiesto el 11 de enero del 2002.

Acerca de las historias tribales:

> Lo que podemos tener ahora como eventos y relatos acerca de dichas historias son inevitablemente epigramas: extractos breves, potencialmente sucintos y expresivos, sacados de textos más grandes. Los epigramas son una forma de taquigrafía y sabemos que a veces pueden funcionar para transmitir relatos o textos más grandes. Pero otras cosas que podemos pensar como epigramáticas son en cambio muy cortas y muy densamente insertas en sus textos más grandes como para ser comprensibles sin una montaña de contexto y explicaciones. Podrían ser perogrulladas, pero ¿quién puede leer su verdad? Si "Nuestros pueblos" o cualquier otra exhibición incluyese como texto la cita "No pelearé nunca más", ¿quién la captaría? ¿Cuánto más tendría que añadirse en términos de cultura e historia para que esto tenga sentido? ¿Cuánta cultura nez percé?, ¿cuánta historia nez percé?, ¿cuánta historia india?, ¿cuánta biografía del jefe Joseph?, ¿y cuánta política militar de Estados Unidos tendría que añadirse para que esto tenga sentido para nuestros visitantes del museo? ¿Este o cualquier otro epigrama hace justicia a la historia que abrevia, a la historia o a la cultura? Cuando desnudamos totalmente una cita y dejamos que hable por un evento, despojándola de su contexto temporal y especial y de su marco ideológico, entonces ¿qué queda?

Y:

> Ahora enfrentamos una elección. ¿Forzamos estas historias tribales para que se conviertan en el resultado que queremos, haciendo conexiones donde

realmente no las hay, editándolas no por coherencia o claridad sino con el fin de contar un relato que las comunidades en realidad no cuentan? Pudimos hacer eso. Pudimos privilegiar las historias que nos gustan a nosotros, las que encajan en nuestra idea de lo que esperábamos escuchar (o de lo que ellos debieron habernos contado), dejando de lado las otras, metiendo con un calzador la historia kiowa de modo que complementase la historia cherokee, encajase en el tema de rifles y caballos y pasase a ser la narrativa agradable que todos esperábamos.

¿O permitimos que las historias se mantengan como son? En su sencilla literalidad, ellas le permiten a cualquier persona crear su propio *Rashomon* de la historia india, y quizás esto sea bueno. No obstante, al revisar la intención de los diseñadores, nunca vimos a nadie exigiendo ese nivel de inescrutabilidad. Una cosa es decir está bien con el fin de que algunas historias sean misteriosas y claras para una cierta audiencia india y confusas para otras, pero aceptar esto como una regla, antes que como una excepción, representaría un giro radical y condenaría el propósito de la galería de hablarles con claridad a los visitantes. Entre las decenas de "eventos condensadores" figuran las anécdotas de asombro, heroísmo y tragedia épica, pero ellas compiten con muchas otras que parecen confusas, densas, incompletas y aburridas, tanto para los visitantes indios como para quienes no lo son. Si pensamos que las anécdotas confusas y tediosas se convertirán en diamantes con el contexto correcto, estaríamos volviendo a la misma recontextualización que hemos tratado de evitar.

En retrospectiva, creemos que un error central fue el de no haber interrogado suficientemente la propia idea de historia. Está ahí, desde los primeros documentos hasta los más recientes, incluida la instructiva Declaración de Dave Warren hecha en 1997, pero al igual que otros hitos teóricos, la historia se perdió en el camino. Incluso si pudiésemos hallar una forma de hacer justicia a los relatos en las historias tribales, para de algún modo darles a nuestros visitantes el significado que presuntamente ellos tienen para tales comunidades, todavía encararíamos grandes problemas.

Por ejemplo, si bien empleamos con frecuencia el término multivocalidad, en la práctica las historias tribales están hablando por todos los miembros de la tribu. Parte del esquema de disertación del NMAI incluyó el supuesto de que las tribus poseían un consenso, una visión compartida de su historia. En algunos casos esto es cierto, en otros no. Si el equipo de "Nuestros pueblos" se hubiese reunido con un grupo diferente de kiowas dos años antes, o incluso con el mismo grupo, es poco probable que hubiese terminado con una lista idéntica de eventos claves o que el grupo los hubiese hilvanado en la misma forma. Probablemente muchos de los eventos serían diferentes, estarían contados de manera distinta y significarían otras cosas. Después de todo, cada relato es jalado del ovillo de una ideología del momento —y el evento— de su narración. Si en realidad existe el consenso, esto es, si existe una amplia visión compartida de la historia, eso está bien. ¿Pero qué si eso no sucede? ¿Y cómo nombramos la diferencia? Tal como está construida actualmente, es como si todos los miembros de la tribu tuviesen la misma forma de contar la historia y la misma comprensión acerca de ella. La "kiowanidad" imaginada

de la que seguimos hablando, representa algún presunto tejido de la historia y la cultura ante el cual colocamos narrativas singulares, individuales, que se hacen encajar en tal consenso. Con frecuencia, sin embargo, ellas son voces individuales clamando por contexto. Podríamos incluir textos que pongan en claro con quién nos reunimos, cuándo, y decir que estas opiniones no necesariamente reflejan a todos los kiowas, pero ¿funcionaría realmente esto? Pensamos que de esa manera haríamos justo lo que el NMAI nunca ha querido hacer, es decir, tener al museo interviniendo en la exhibición, en vez de darles a las comunidades indias su oportunidad de finalmente hablar por sí mismas.

Pensamos que al construir la galería acerca de la propia historia —para poner en primer plano el mensaje de que las historias tienen agendas, las historias cambian, las historias mienten, las historias pueden mentir pero ser fieles a sus narradores, hasta señalar específicamente que esta galería tiene una agenda—, el visitante será capaz de mirar las historias tribales de maneras más complejas —más allá del marco del espejo—, y no las verá simplemente como “verdades” o no. Así, el visitante podrá pensar acerca de las ideas de consenso, y sentirá que comprender el proceso de cómo fueron recogidos los relatos es crucial para entender los propios relatos. En una palabra, transparencia. Proponemos una introducción que explore los temas de la historia de una manera general, que discuta cómo es que la “historia india” solo apareció después del contacto con los europeos, y que se acerque a la miríada de temas que involucra la “historia tribal”.

Y acerca de la mayor sección faltante:

¿Qué hay de las narrativas faltantes de una historia india más amplia? Es claro que desde las discusiones iniciales acerca del museo, hubo un consenso (uno de verdad) sobre que este debe incluir las amplias narrativas del contacto: colonialismo, enfermedad, guerra, etc. Como una solución, hemos buscado añadir una suerte de metanarrativa para que vaya encima, alrededor o a través de las historias tribales. A decir verdad, quisimos que esta fuera la respuesta, mantener las historias tribales más o menos como se pensó originalmente, añadiendo un nuevo componente. Al final, sentimos que sería un revestimiento que no ayudaría a iluminar las historias tribales. Pensamos que sería una solución rápida que no remediaría nada.

Propusimos entonces algo distinto. Todavía tenemos que nombrar a esta bestia. No es una metanarrativa, una narrativa, una línea de tiempo, una historia o un filtro, pero en parte es todas esas cosas. En la actualidad este núcleo organizador está formado por cinco temas: orígenes, destrucción, resistencia, acomodación, revitalización. Dentro de estos temas figurarán las narrativas faltantes y los eventos claves de las historias tribales. Los eventos de las historias tribales pueden encajar en varias categorías a la vez. Los temas incluyen explícitamente eventos precontacto, de modo que la “destrucción” pueda ser la de una tribu contra otra en el 1100, o la “resistencia” pueda referirse a una tribu luchando contra otra en 1750. Las conexiones entre objetos, historias

> tribales y narrativas más amplias estarán imbuidas en la noción de que dar sentido a la historia requiere interrogar a la historia. No sabemos cómo luce eso exactamente, pero tenemos algunas ideas. Lo que sabemos es que necesitamos llegar a ser socios completos —y activos— de los pueblos indios para que ellos cuenten sus historias, y poner en práctica toda nuestra experiencia en museos, exhibiciones, interpretación, presentación cultural y representación. "Nuestros pueblos" incluirá todavía historias tribales, pero estas deben cambiar. Puesto que el total de la exhibición será diferente, las interconexiones entre las partes también lo serán.

El documento concluía con una nota de optimismo que captaba cómo se sentía en ese entonces este grupo que yo llamaría la "banda de los cinco". Bruce lo denominaría el mejor trabajo en el que había participado en todo el año.

Es importante recordar que quienes formularon originalmente "Nuestros pueblos", creyeron que las grandes narrativas que tocan a cualquier persona nativa emanarían de las historias tribales. Nos parece muy poco probable que se hubiera aprobado cualquier concepto centrado exclusivamente en 18 comunidades y que no produjese la "historia india" que ha estado en el centro del NMAI desde su comienzo. La creación de una galería que consiguiese la aprobación de 60 indios (esto es, 12 comunidades de cinco personas cada una), pero que tuviera una importancia relativa para la comunidad india más amplia a la que debe rendir cuentas el NMAI, significaría incumplir uno de nuestros principales objetivos. Esa exhibición imaginada es todavía un sueño, pero estamos más cerca de lograrlo que nunca.

Creemos que las lecciones extraídas de "Nuestros pueblos" merecen estudios y reflexiones adicionales, y tienen importantes consecuencias para todo el trabajo de curaduría y para todo el museo. Esperamos poder compartir y profundizar nuestra comprensión de estas lecciones con nuestros colegas.

Bien, siendo la vida como es, la gente que había armado a duras penas los relatos que nosotros podamos con tanta elocuencia, no tuvo mucho interés en compartir y profundizar algo, excepto su propia actitud defensiva. En realidad, no la puedo culpar: los mayormente jóvenes, mayormente blancos, asistentes de investigación, habían trabajado duramente durante años en esto y sentían que eran el corazón y el alma del NMAI debido a su relación con las "comunidades".

Se organizaron unas cuantas reuniones en las que intentamos persuadirles de nuestra forma de mirar la historia y asuntos por el estilo, pero no condujeron a nada. Sin embargo, sí sucedió una gran cosa. Bruce me dio permiso para reclutar a alguien de afuera con el fin de que trabajase conmigo en el desarrollo del núcleo central, y yo conocía justo a la persona correcta.

Había conocido a Jolene Rickard en Thunder Bay durante una conferencia en 1994, y desde entonces hemos sido camaradas. Ella proviene de

una familia de patriotas tuscarora, y estábamos tanto en acuerdo como en desacuerdo acerca de ciertas cosas. En realidad, nunca antes habíamos colaborado en un mismo proyecto, pero sabía que ella no solo era brillante, una excepcional artista conceptual y fotógrafa, sino que también había pasado la década de 1980 en la importante avenida Madison trabajando como directora creativa para firmas de publicidad. Por primera vez en años, Jolene no tenía ningún proyecto importante a la vista, y acababa de completar una importante exhibición denominada "A través de las fronteras: los abalorios en la vida de los iroqueses". Jolene firmó el contrato en febrero, y semanas más tarde la llevé a hablar con Bruce, Ann, Gerald y Patsy acerca de la exhibición. Pensé que era un modelo importante porque incluía erudición india, a investigadores no indios de primer nivel (ella contaba con cuatro cocuradores, todos blancos, y todos expertos en el tema) y a gente de las así llamadas comunidades.

El 19 de febrero del 2002 emití una "declaración de intenciones" que expresaba cómo pensábamos que luciría la remodelada galería.

¿Qué sucedió en realidad?

> Para las Américas, esta pregunta jamás ha sido respondida satisfactoriamente. Las respuestas usuales son chistes y caricaturas, amnesia y negación, o cuentos no tan creíbles del paraíso y la conquista, de generales y nativos. No es una pregunta que los adultos serios hacen en voz alta, porque preguntar es una muestra de ingenuidad y de malos modales. Sin embargo, y a pesar de todo, es algo que preocupa igualmente a todos los americanos —los del Norte y los del Sur. El continente está lleno de calles y ríos, corporaciones y equipos deportivos, montañas y ciudades que llevan nombres indios. Este pasado no relatado está por todas partes, en el paisaje y en el aire que respiramos, y ni siquiera es pasado, y todos lo sabemos. Desconcertantemente, millones de indios están todavía aquí, viviendo por todos lados: en ciudades, selvas, suburbios, en la sombra de las pirámides y los centros comerciales. Por donde uno mire, ahí están, haciendo la misma pregunta que pocos hacen pero que todo el mundo todavía se cuestiona. ¿Qué pasó aquí? ¿Qué pasó realmente y por qué?
>
> Para el NMAI, esta pregunta simple, devastadora, es la razón fundamental de su existencia. Podría tomar 12 años, pero con una galería "Nuestros pueblos" reimaginada, el NMAI finalmente acepta el desafío de la pregunta más profunda, más ignorada y más urgente del hemisferio.
>
> Durante las últimas cinco semanas, al igual que el propio NMAI y que americanos de todas partes, amnésicos, con aversión al conflicto, hemos danzado en torno al tema de qué son en realidad esas grandes narrativas. Nuestros cinco discursos —orígenes, destrucción, resistencia, acomodo y revitalización— ofrecían una forma de pensar las narrativas pero no nos decían lo que son. El tiempo se acababa, y eventualmente la pregunta se hizo. ¿Qué son exactamente esas narrativas de las que todos (incluidos nosotros) hablan tan sesudamente, pero que nunca llegan a describirse realmente?

> Concluimos que esas narrativas son la mayor historia jamás contada: el auge, caída y auge de las Américas, las formas en las que América cambió a Europa, Europa cambió a América, una historia en la que los indios aparecen como actores principales en la escena mundial y no solamente como víctimas. Es una historia de mundos cambiantes y sobre cómo la gente manejó ese cambio de maneras espantosas, sorprendentes, ingeniosas. De cómo en Europa la Muerte Negra condujo a una búsqueda desesperada de la causa de la muerte que, incluso más que el oro, explica a Colón. De cómo su viaje condujo a la más grande y masiva extinción humana, y de las innumerables veces en que los indios sobrevivieron y triunfaron de cara a la adversidad. Es una historia en la que los indios son socios en los mercados globales, experimentados diplomáticos y ávidos consumidores de nueva tecnología. Coloca en el centro a un hemisferio que antes del contacto era escandalosamente diverso, deliciosamente complejo, interminablemente fascinante y uno que hubiera llegado a ser más que eso con cada nuevo siglo.
>
> Es una historia con indios en el centro, pero también, por definición, es relevante para todo visitante cuya identidad e historia personales estén moldeadas por tales eventos. Sostenemos que comprender este hemisferio y nuestro lugar en él es imposible sin investigar la centralidad de la experiencia india. Sostenemos que ella lo cambió todo, los cambió a ustedes. Más aún, les advertimos a los visitantes que casi todo lo que saben acerca de esta historia está equivocado. Eso va para los nativos también.
>
> Privilegiaremos las bellas historias y objetos y editaremos a sangre fría las mediocres. Conspiramos para deslumbrar y asombrar, y no solo a alguna mítica familia iowa sino a los críticos más duros, más cínicos, que podamos encontrar: unos y otros. Esta historia es tan extraordinaria, tan importante, tan diferente de lo que la gente espera y piensa y, no obstante, al mismo tiempo, es lo que esperan precisamente nuestros visitantes, especialmente nuestros visitantes indios; por fin, aprender un poco acerca de lo que realmente sucedió.
>
> Se lo vamos a decir. Para eso, "Nuestros pueblos" debe convertirse en la exhibición más controvertida, más emocionante y de la que más se hable en Washington. El Museo Conmemorativo del Holocausto de Estados Unidos tiene actualmente esa posición, y le rendimos nuestra mayor admiración al declarar hoy nuestra ambición de colocarlo en segundo lugar.

Suspiro. Yo era mucho más viejo entonces, ahora soy más joven que eso…, de cualquier modo, era todavía un tiempo de grandes promesas. Durante la primavera y el verano, Jolene hizo frecuentes viajes a Washington. La mayoría de las veces nos reuníamos con Ann McMullen y la doctora Gabrielle Tayac, en ocasiones con Bruce y Gerald, aunque usualmente no estaban disponibles.

Empezaba a tener dudas acerca de los cinco discursos, y quise hallar una forma de evitar etiquetar cualquier parte específica del contenido como una cosa u otra. Por ejemplo, los juegos de azar: para algunas personas son resistencia, para otras, destrucción. Y, de cualquier modo, siempre

he sentido que había algo falso en tales discursos. Pensamos entonces colgar grandes banderolas en la galería, nombrando cada discurso, y dejando a los visitantes la decisión de cómo denominar las historias que fuesen encontrando.

Durante ese tiempo Ann también había sido nombrada oficialmente curadora de la galería, y la mayor parte de su tiempo lo dedicaba al arreglo de las historias tribales. Ella no había estado muy involucrada antes, de modo que era una tarea enorme el determinar qué era lo que ya se había hecho, en qué se sustentaba el trabajo y qué se debía hacer con ello.

Sobre todo, hablábamos bastante. A estas alturas, he desarrollado dos principios para lo que hemos empezado a llamar "la gran historia": (1) la mayoría de los indios no conoce su propia historia; y (2) la mayoría de los indios tiene mal gusto. La primera me parecía obvia, la segunda más aún. Quise introducir la idea de la propia historia como algo por lo que teníamos que luchar; nunca estuvo exactamente ahí para que la conozcamos, y la noción de que todos portábamos estas maravillosas, intactas, profundas narrativas de nuestro pasado parecía ser demasiada patraña colonial. Y, segundo, por supuesto la mayoría de la gente tiene mal gusto. Estaba apuntando a la idea de que vas a una de las "comunidades" y le pides a la gente, que nunca ha pensado en exhibiciones, que diseñe exhibiciones. Mis otros principios incluían a Los Simpsons como un modelo adecuado para el enfoque epistemológico de "la gran historia", debido a que ellos entretuvieron exitosamente a nuestra muestra demográfica encuestada (a todos, desde los niños que no sabían hablar o leer hasta los más viejos, de todas las razas, y a gente muy lista y muy tonta). Pregunté, ¿quién más tiene frases graciosas que involucren a Eubie Blake, a Adlai Stevenson o a Noam Chomsky? Esto fue parte de un tema que provino de un verso de Jimmie Durham acerca de cómo uno siempre tiene que trabajar para la gente más lista que uno. Sentí que la encuesta tenía ideas elitistas acerca de la audiencia, y me siguen diciendo que el visitante promedio tiene una educación de sétimo grado. Esto quiere decir, para la encuesta, que todo el contenido tiene que ser comprendido por ese visitante promedio, al contrario que el modelo Simpsons que tiene algo para todos. Y nunca obtuve una respuesta cuando pregunté por qué nuestro público no puede ser como el del Museo del Holocausto, que siempre está atiborrado de visitantes deseosos de leer largas fichas y pasarse tardes enteras ahí.

Una parte del proceso de diseño del NMAI establecía que no podías empezar a pensar en cómo luciría hasta que no tuvieras un modelo abstracto, conceptual, de la exhibición. Jolene y yo ya sabíamos que queríamos una instalación estética de arte y nos sentimos inhibidos por este enfoque. Ella podía incluir furtivamente ideas acerca de un ciento de mantos de búfalo o una pared de tratados.

El despido de la empresa de diseño en el 2001 significó que no quedaba dinero para un diseñador externo, así que esperamos hasta que la nueva diseñadora subiera a bordo. Cuando Verena Pierik empezó el trabajo, todo su tiempo durante gran parte del 2002 estuvo dedicado a las exhibiciones tribales. Lynn Emi Kawaratani, prestada de otra sección de la Smithsonian Institution, ayudó. Ambas demostrarían ser las diseñadoras perfectas para lo que Jolene y yo teníamos en mente.

El diseño físico de la galería cuajó en el lapso de tan solo unos meses a fines del 2002 y comienzos del 2003. En diciembre del 2002, le hice una presentación a Jolene sobre cómo podríamos mostrarles a los visitantes las formas en las que el contacto cambió todo, y puse esto en una pizarra blanca. Era realmente aburrido. Ella lo borró y dijo: "¿qué tal una pared de oro?". Eso dio vuelta a las cosas y usamos este enfoque —que Verena denominó "repetición con diferencia"— en toda la galería, para enfatizar cuán singulares fueron las experiencias de los nativos dependiendo del tiempo y el lugar. Escogimos cientos de estatuillas precontacto, favoreciendo las que parecían africanas y asiáticas, para enfatizar cuán diverso era realmente el lugar que llamamos "1491". El oro cristalizó nuestra idea de que la galería tenía que centrarse es el despojo. Diversidad masiva. Riqueza masiva. Oro rojo convertido en dinero, luego en docenas de espadas. Una columna de fuego. Una pared que argumentara que no se podía hablar del colonialismo en las Américas sin hablar simultáneamente de la enfermedad, mostrando cómo la catástrofe biológica fue la mayor tragedia en la historia y cambió todo lo que vino después. Un muro de rifles. Un muro de biblias en lenguas indias. Y un muro de tratados. No se puede dejar de recalcar las contribuciones de Jolene Rickard: ella es la más responsable de cómo luce la galería, y tan responsable como yo por lo que la galería dice.

En marzo del 2003, tan solo unas semanas después de resolver finalmente todos los componentes, le presenté el trabajo al director del museo. Él lo aprobó. Los siguientes 18 meses fueron sobre todo una pesadilla porque no teníamos suficiente tiempo, personal o talento para seleccionar o adquirir un millar de objetos, diseñar el espacio y escribir el guión. El museo se había convertido en una realidad física, y todo retraso se convertía en crisis. Jolene empezó a trabajar en el núcleo central de la galería "Nuestras vidas", de manera que ya no estaba tan disponible como antes. En noviembre del 2003 perdí el control de los muros de "Iglesia y Estado", en parte porque nunca estuve seguro sobre lo que debíamos decir en las fichas.

Sin embargo, logramos la mayor parte de nuestra visión. Al mismo tiempo, las instalaciones fueron apiñadas en un espacio equivalente a la mitad de una de las tiendas de regalos del museo. Se perdían. No había espacio para presentarlas correctamente. Peor aún, grandes partes de ellas no estaban listas para la inauguración, así que la prensa escribió sobre

cómo ignorábamos el genocidio. Las secciones finales fueron completadas justo antes de Navidad.

No pudimos desplazar al Museo del Holocausto como el museo más poderoso y emocionalmente convincente de Washington. En realidad, nunca ni siquiera nos acercamos a la experiencia que imaginé en una pieza que escribí a principios del 2003, denominada *Todavía no es de noche*:

> Por encima de las paredes curvas y sus hermosas armas y libros, puedes ver el muro con los nombres, esto también cambia, un nombre metamorfoseándose en otro, otros que apenas se ven, otros con solo parte del nombre legible. Es como si estuvieran flotando en el cielo, aunque, ¿los indios creen en el cielo? De cualquier modo, eso es lo que aparece mirando por encima de nosotros como un tropezón a través de cinco siglos de esta historia que casi nadie conoce.
>
> Plata, azul y oro. Te despiertas del artilugio certero de manera que este tipo tan intenso le puede preguntar una cosa u otra, y hacer una visita inesperada para mirar por última vez ese frío arpón esquimal con el gatillo de hueso de morsa, y entrar finalmente en el fulgor.
>
> No es de ningún modo lo que esperas. El aire se siente cargado y el interior de la nave nodriza es una tormenta, y tú estás en medio de ella. La tormenta atraviesa los muros frente a ti, y recuerdas esa vez en Nebraska, en 1975, cuando estuviste en la Interestatal 80 y nadie te recogía, y esa tarde cálida podías ver nubes cargadas de tormenta rodando a través del cielo desde aproximadamente siempre, rayos explosionando dentro de las nubes más grandes que montañas; truenos y lluvia, furia y caos. Casi sientes la lluvia en tu lengua, e imaginas una fresca, casi fría brisa que te cruza raudamente, muy bienvenida pero que promete mucho más que tan solo un alivio del caliente sol de Nebraska.
>
> La tormenta es tan bella. Y tan peligrosa. Las cosas que son bellas son peligrosas: las tormentas, los arpones esquimales, la vida, las biblias adornadas, los tratados descoloridos.
>
> Pero tú no estás en Nebraska, estás en este museo indio. Y por encima de la tormenta, a tu alrededor hay imágenes centellantes que danzan con el clima cambiante y muros que son el color mismo, una danza plateada, azul y dorada. Las imágenes son todas de ahora, y de todo el mundo. La tormenta tiene su propia banda sonora, rítmica, impelente, industrial, como algo soñado por uno de esos viejos tipos de la Iglesia Nativa Americana y el doctor Dre. Las imágenes aparecen y desaparecen a medida que la tormenta aterroriza. Son todos indios, todo el tiempo, aquí mismo, ahora mismo en el 2004, en las ciudades más grandes y en los pueblos más pequeños, viviendo por lo alto, camionetas junto a *tipis*, guerrillas en una selva con armas AK-47, empresarios en trajes con chaleco, casas rodantes semipermanentes en un camino secundario, minas de tajo abierto en el desierto, cajeros y chicas que anuncian el clima en la TV, guías turísticos en las pirámides de México, un ciento de muchachos corriendo por la medalla de oro en las Olimpiadas Indias, escenas de poder perdido y ganado, riqueza, pobreza y vida. Plateado, azul y dorado. Rayos de

> esperanza, relámpagos de sol, centellas, revelando imágenes de lucha, pérdida y supervivencia.
>
> Ser indio es vivir en un huracán, 24 horas al día, siete días a la semana. Ser indio es saber que el pasado realmente vive en el presente, y que el 2004 no es quizás tan diferente a 1804. Ambos son buenos años para ser indio, y un buen momento para estar vivo en un mundo que siempre es bello, y siempre es peligroso.
>
> Cuando sales de la galería, al final de un pequeño salón, ves una ventana. Fuera de ella, lo suficientemente cerca como para tocarla, está la blanca cúpula del Capitolio.

Dos horas antes de la inauguración, el 21 de septiembre, pasé una hora a solas en el lugar, tan defectuoso, tan bello, tan poderoso, y me sentí apocado y orgulloso. Pero también recordé un correo electrónico que escribió Ann McMullen durante uno de los muchos momentos difíciles a lo largo de los tres años pasados, en el que citaba a Bruce Springsteen: "¿Un sueño es una mentira si no se hace realidad o es algo peor?".

Capítulo 15

EPÍLOGO:
la indigeneidad hoy

Mary Louise Pratt[1]

En los primeros días del 2006, momento en que escribo estas líneas, Evo Morales, un cocalero, sindicalista y líder político aymara, ya ha juramentado como el primer presidente indígena de Bolivia. En México, los zapatistas han lanzado "La otra campaña", una alternativa a la campaña presidencial tripartidaria que, expresan ellos, no ofrece ninguna alternativa. En Estados Unidos, las portadas revelan el escándalo del corrupto Jack Abramoff, un "lobista" dedicado al cabildeo en Washington D. C., quien, dándoselas de su defensor, ha defraudado a tribus indias con decenas de millones de ganancias del negocio de casinos. Hace unas semanas, un joven profesor mapuche de Harvard organizó una conferencia en Chile sobre los medios de comunicación indígenas, congregando a trabajadores culturales mapuches de Chile y Argentina y a investigadores indígenas de Estados Unidos y Canadá. El evento es una experiencia novedosa; al mismo tiempo, unos abogados intentan liberar a 20 líderes mapuches encarcelados durante años sin haber contado con un juicio por su rol en los reclamos por sus tierras. Hace un mes, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda demandaron la revisión de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU para que el principio de autodeterminación excluyese específicamente el derecho a una secesión territorial o a una plena independencia.[2] Desde 1990, una media docena de estados latinoamericanos ha cambiado sus constituciones

---

1. New York University.
2. Agradezco a Tove Skutnabb-Kangas por pasarme esta información, y al profesor Aroha Te Pareake Mead, de la Universidad Victoria de Wellington (Nueva Zelanda), por remitirla con un análisis perspicaz.

para definirse como sociedades multiculturales y pluriétnicas. Ninguno ha cumplido las promesas de dicho reconocimiento; el lenguaje está ahí.

Hay abundante evidencia de que las capacidades históricas de los pueblos indígenas de todo el planeta se encuentran en expansión y evolucionan en nuevas direcciones, planteando nuevos desafíos y dejando atrás las viejas coordenadas. En muchos lugares, los pueblos indígenas y tribales experimentan intromisiones aceleradas en la medida que las presiones sobre el espacio, la ecología y los recursos ejercen una presión amenazante con una crueldad y agresión intensificadas. La última ronda de expansión global capitalista ha dejado a muchos grupos más vulnerables de lo que estuvieron hace 30 años. Al mismo tiempo, la revolución de las comunicaciones ha traído consigo nuevas formas de capacidad de denuncia y unión de fuerzas. En este sentido, la Declaración de Quito (1991) fue un punto de quiebre. Lanzada durante una convención de líderes indígenas realizada en conexión con el quinto centenario del arribo de Colón, fue uno de los primeros documentos producidos por una coalición de pueblos indígenas de todo el hemisferio. El quinto centenario catalizó a los pueblos indígenas y a los temas indígenas a escalas hemisférica y planetaria.

Los artículos de este libro brindan testimonio de viejas relaciones que experimentan permutaciones, y de nuevos agentes y escenarios de acción que van tomando forma. Si hay algo que demuestran, para bien o para mal, es el poder generativo de la categoría “indígena” en los teatros geopolíticos contemporáneos. En tanto instrumento analítico, los artículos muestran también que la indigeneidad pone en el centro de atención las relaciones, los conflictos y las formas de colectividad claves que hoy en día operan en el mundo, ya sea que sean identificados o no como indígenas. De hecho, el término saca a la luz situaciones en las que se emplea de manera inadecuada o extrema (Tíbet, India, Minnesota, Botswana, etc.), como también situaciones a las que siempre ha “pertenecido” (Chile, Oklahoma, Washington, Nueva Zelanda, Nunavut, Australia, Bolivia, etc.).

Acerca de la precedencia

En inglés, el cúmulo de descriptores genéricos empleados para referirse a los pueblos indígenas —indígena, nativo, aborigen, primeras naciones—, se remite etimológicamente a una precedencia en el tiempo y el espacio.[3] Denota a quienes estaban “ahí (o allá) primero”, esto es, antes de alguien más que llegó “después”. Por supuesto, esto convierte a los términos en

3. Etimológicamente, nativo se deriva de nacido (aquí); aborigen significa (aquí) “desde el origen”; indígena significa “engendrado adentro” (aquí).

relacionales y retrospectivos: los grupos sociales se convierten en indígenas o aborígenes o nativos en virtud del reconocimiento de que alguien más arribó a un lugar y los halló a ellos o a sus ancestros "ya" ahí. Las ironías abundan en este caso. Si bien los A (los indígenas) son marcados como teniendo precedencia con relación a B (los invasores), de hecho, lo que tiene precedencia es la temporalidad de B (la del invasor). Es solo con referencia a la temporalidad de B que A "ya" estaba ahí. Antes de que B arribase portando un marco temporal diferente, es muy probable que A no fuera el primer actor en el escenario, sino el "último", esto es, el de arribo más reciente. Por cierto, hasta ese momento, A estaba viviendo una narrativa temporal cuya proyección al futuro no incluía a B. No obstante, el estatus relacional de A, en tanto "indígena", depende de la perdurabilidad de esa autoidentidad precedente, no relacional. Esta perdurabilidad comúnmente es codificada como "supervivencia", el no poder morirse o disolverse. El proceso de convertirse en indígena, tal como Linda Tuhiwai Smith explica elocuentemente, no concluye cuando una adquiere la etiqueta. Ahí empieza. Para ella, la indigeneidad nombra un proceso en curso, no teleológico, de autocreación y autodeterminación, la afirmación de la vida de un ser en el tiempo y en el lugar de un colectivo.

El núcleo relacional de la indigeneidad explica el hecho de que "indígena" es rara vez, si alguna, la identidad principal de la gente indígena. Se es primero maorí, cree, hmong, aymara, dayak, kung, quiche o adivasi, y se reclama la indigeneidad en virtud de esa autoidentificación previa (temporal y socialmente).[4] En este sentido, el hecho de ser quien se es, tiene una precedencia semántica sobre el vínculo relacional con B. Al mismo tiempo, en tanto categoría general, la indigeneidad posibilita que pueblos históricamente distintos se reconozcan y colaboren entre sí. Precisamente debido a que alude a la temporalidad de B, genera agencias e intereses que B debe reconocer, y las debe reconocer como separadas y distintas. Estas complejidades ya eran evidentes en 1562, unos 30 años después del arribo de Pizarro a Cajamarca, Perú, cuando varios cientos de líderes indígenas andinos se reunieron y dirigieron un petitorio a la corona española. Su extensa lista de demandas incluía esta:

> Que se nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes que entre nosotros ha habido y hay, justas para nuestro gobierno y justicia y otras cosas que solíamos tener en tiempo de nuestra infidelidad.[5]

---

4. Los nombres "tribales" genéricos son también con frecuencia secundarios a la identidad de clan, lugar de residencia, lengua u otros parámetros.

5. Para una discusión detallada de este pasaje, véase M. L. Pratt 1994.

En este pasaje, el *nosotros* es un sujeto amerindio colectivo originado por la conquista española. En este caso el sujeto afirma su precedencia: nosotros "ha habido y hay". Tal secuencia de tiempos verbales marca la histórica línea divisoria que significó la invasión europea desde el punto de vista del invadido (a pesar de que se dice en la lengua del invasor, quizás ya capturada como una lengua franca entre los recientemente constituidos "indígenas"). El emergente *nosotros* amerindio se afirma a sí mismo específicamente como un sujeto de cultura, ley, historia y futuro: "Que se nos guarden nuestras buenas costumbres y leyes [...] que solíamos tener en tiempo de nuestra infidelidad". Esta demanda de continuidad con el pasado es hecha en un universo moral que ya se reconoce como radicalmente alterado. En particular, dos palabras especifican esta alteración: buenas e infidelidad (el estatus de infiel). Los interlocutores andinos despliegan los ejes bifurcados de la cristiandad —bien-mal, cristiano-infiel—, insertándose, quizás solo estratégicamente, en el universo moral cristiano. De modo que es en el propio acto de demanda de continuidad con el mundo de la preconquista, que ellos se constituyen como el *otro* de sus *yo* preconquista precedentes. Al mismo tiempo, al pedir que se mantengan las costumbres y leyes previas, se sitúan fuera del universo legal, político y social español. La oración demanda, por ejemplo, que en ellos y para ellos la "infidelidad" puede coexistir con el bien.

El problema de la complejidad

Si bien el título de nuestra conferencia designó a la experiencia indígena como su objeto de estudio, tendimos a gravitar fuera de ella, hacia la cuestión de si "indígena" era una categoría analítica coherente o útil. A lo largo de los días, tendimos a perder la pista de las voces más escépticas (Nyamnjoh, Baviskar y Yeh) que cuestionan el poder autoprivilegiador de la indigeneidad. Sin embargo, estuvimos intrigados por los casos límite (como los de los hmong estudiados por Schein, o el de los músicos bolivianos que acompañó Bigenho), en los que la lógica de la indigeneidad funciona solo hasta cierto punto. Algunos aspectos importantes y dolorosos de la experiencia indígena contemporánea permanecieron en los límites de nuestro campo visual, o fuera de él: trauma, adicción, suicidio e invitación al suicidio, criminalización, religión y violencia religiosa, género y sexo —la implacable transgresividad de lo erótico que no deja frontera sin traspasar.

Se sobreentendió que nuestras deliberaciones empezarían y concluirían con la afirmación categórica sobre que la indigeneidad es hoy en día mucho más complicada de lo que cree la gente. Hicimos el ademán académico de presentar la verdad compleja ante la ignorancia y la ideología reductora. Este ademán comunica, con frecuencia hechiza, pero también

deja las cosas casi en el mismo lugar. La demostración de la complejidad no requiere o demanda nuevas formas de pensamiento. Resulta insoportable que esto tenga que ser lo mejor que pueden hacer los investigadores. ¿A dónde más podríamos llegar? ¿Existe alguna forma para que sea aprehendida, no como una condición sino como una fuerza? ¿Cómo puede ser aprehendida la fertilidad o potencia del pensamiento y el conocimiento a través de (o por medio de) lo indígena?

Generalización

Tal como nos recuerda el ejemplo peruano antes citado, el concepto de lo "indígena" tiene un privilegiado vínculo histórico con el expansionismo europeo desde el siglo XVI hasta el XIX. Esta expansión produjo lo que se podría denominar una plantilla o un esquema de la indigeneidad, un conjunto de elementos narrativos que son percibidos como poseedores de una vasta aplicabilidad. Tales elementos dan cuenta de una casi automática conjugación del término indígena con el término apremio. Es posible identificar los elementos más saltantes de esta plantilla o esquema:

1. Encuentro no solicitado. El sujeto indígena colectivo llega a ser el beneficiario de un encuentro que no buscó. Pizarro estaba buscando a los incas, pero ellos no lo buscaban a él. Cook buscaba tierras en los mares del Sur, pero ahí nadie buscaba a Inglaterra. Por lo tanto, no existe un entrecruzamiento recíproco de senderos, sino, en cambio, un "encontrador" y un encontrado. La idea de "precedencia" o "ab-originalidad" es producida en el momento del encuentro. No puede preexistirlo.
2. Despojo. En el esquema, el despojo toma la forma de conquista y colonialismo. Dicho en forma más general, convertirse en indígena significa perder el control sobre la propia tierra de sustento y verse obligado a vender el propio trabajo. Los actos de conquista y despojo significan que es imposible una equiparidad entre "encontrador" y encontrado. Esto es mucho más obvio cuando la explotación es colocada en el cuadro. En el esquema, los "encontradotes" reclutan el trabajo excedentario de los encontrados y lo explotan para su propio enriquecimiento. Estas relaciones son mantenidas mediante la cooptación y la violencia. Por supuesto, el despojo no siempre fue exitoso. A veces los grupos están en condiciones de combatirlo o de escapar. Estas circunstancias, si algo, convierten a alguien en inclusive más indígena. La indigeneidad, en otras palabras, yace en el libreto antes que en lo que sucede realmente.
3. Perdurabilidad. La explotación, al igual que la indigeneidad, solo es posible cuando perdura el encontrado y continúa reproduciéndose como

una colectividad autoidentificadora. Ser indígena no significa ser erradicado o asimilado. Irónicamente, las relaciones de explotación generan el sustento de esta perdurabilidad, dado que la explotación es justificada mediante el establecimiento de la separación del explotado como un grupo distinto, no equivalente.

4. Proselitismo. La indigeneidad es también el producto de un encuentro religioso, nuevamente un encuentro no recíproco de senderos (tú rindes culto a tus deidades y yo a las mías), sino más bien un encuentro asimétrico en el que el "encontrador" condena la religión del encontrado y afirma su derecho a convertirlo. Sin embargo, no es que la indigeneidad se evapore si la conversión tiene éxito. Esto es posible, pero de ningún modo inevitable.[6]
5. Deuda impagable. Con el tiempo, la combinación de un encuentro no solicitado, el despojo y la perdurabilidad produce una relación de endeudamiento entre los despojadores (o sus descendientes) y los despojados (o sus descendientes), y la indigeneidad pasa a ser el despliegue de esa relación. En otras palabras, en el centro de las formaciones sociales que se desarrollaron a partir de esta génesis histórica, yace una deuda, un agravio —y esto es importante— que puede ser abordado pero nunca reparado. Los paradigmas racistas que afirman la superioridad del invasor podrían negar o justificar el daño, pero no pueden, pienso yo, desaparecerlo. Incluso cuando hay una negación, la deuda retorna en el modo subjuntivo: "Si tuviésemos que reconocer un agravio, no habría límite para sus demandas".

Generatividad

Es obvio que este esquema permite la generalización, caracteriza un rango amplio de casos y, en otros, saca a luz las divergencias. Sin embargo, es también un obstáculo; genera un retrato de la indigeneidad que los modernos han aprendido a encontrar satisfactorio, incluso cuando la experiencia vivida de los pueblos indígenas permanece, en gran medida, al margen de su comprensión. Tiene el poder, como lo tienen los esquemas, de matar la curiosidad. Esa satisfacción debe ser obstinadamente puesta a un lado a favor, quizás, de una idea de generatividad. Se puede imaginar la indigeneidad como un montón de posibilidades generativas, algunas de las cuales serán activadas o aparentes en un momento y lugar dados, mientras otras no lo serán. Las relaciones históricas que suscriben las demandas o apoyan

6. Renato Rosaldo sostiene que en las Filipinas la principal diferencia entre los grupos "tribales" de las alturas y los de las tierras bajas es que estos se convirtieron al cristianismo y aquellos no lo hicieron.

los reconocimientos de la indigeneidad tienen muchas fuentes de energía histórica. Diferentes escenarios y coyunturas históricas activarán diferentes fuentes de energía, con efectos que son impredecibles de antemano pero descifrables en retrospectiva. Esta es una forma de describir cómo es que funciona lo que Tuhiwai Smith denomina "devenir en indígena". En los términos introducidos recientemente por Anna Tsing (2005), la indigeneidad es producida en escenarios específicos por puntos particulares de fricción. La lejanía —la marginalidad geográfica con referencia a un Estado centralizado—, por ejemplo, es un poderoso generador de indigeneidad. La lejanía, cuando es activada como una fuerza, casi inevitablemente se traduce como una diferencia y una ausencia de asimilación percibida. Puede también generar una narrativa de rechazo a una supuesta invitación a la asimilación. La territorialidad, esto es, el reclamo de un territorio en virtud de una ocupación de larga data, es otro generador clave de la indigeneidad. Tal como muestran Tsing y otros, el saqueo descontrolado —madera, actividades mineras— desatado en las últimas décadas del siglo XX, activó esta demanda por el hábitat en las regiones boscosas. En estos contextos, la indigeneidad genera autoridad para realizar reclamos ante las instituciones y para forjar alianzas. Los modos de vida de subsistencia son otro rasgo que genera indigeneidad —esto es, estos modos de vida devienen en indígenas en el momento en que son amenazados, en el momento en que pasan a ser un punto de fricción.

La indigeneidad tiene potenciales destructivos, tal como señalan varios de los artículos. Al intersecarse con las intolerancias religiosas, sostiene Baviskar, la indigeneidad adquiere una fuerza fascista, misógina. De manera similar, Nyamnjoh encuentra que la relación de no equivalencia entre indígena y no indígena tiene el poder de obstruir la resolución de diferencias en igualdad de condiciones. En nuestra conferencia nos sentimos bastante cómodos en casa mientras reflexionamos sobre el carácter variable, mutable, negociado, impredecible de las agencias y posibilidades que emergen hoy en día de la relación de indigeneidad, y sobre el carácter accidental, contingente, circunscrito de lo que hoy en día ella puede o no lograr. La idea de la generatividad quizás da un pequeño paso más allá del agotado pragmatismo. Concibe la indigeneidad no como una configuración o estado, sino como una fuerza que posibilita, que hace que las cosas sucedan.

Esta generatividad, me gustaría sugerir, yace no solo en lo que la indigeneidad logra que suceda en una instancia dada, sino también en las posibilidades irrealizadas que crea en cada situación, y que permanecen como potencialidades que pueden ser activadas en el futuro.[7] Una se imagina la

7. Aquí estoy en deuda con el pensamiento de Elizabeth Grosz 2004.

indigeneidad, entonces, como un despliegue en el espacio-tiempo que genera posibilidades realizadas e irrealizadas. Las posibilidades irrealizadas del pasado siguen estando disponibles para el futuro; forman parte de la fertilidad o la potencia de pensar y conocer a través de (o por medio de) lo indígena.

¿Cómo se puede poner en funcionamiento esta idea? ¿Se puede reflexionar sobre las potencialidades irrealizadas (y, quizás, irrealizables) de la indigeneidad? ¿Qué posibilitaría esto? ¿El pensar a través de la indigeneidad pondría en claro la irrealizada reescritura exigida por el predicamento del posprogreso, poshumanismo, posexpansionismo, que ahora comparten el planeta y sus habitantes? De lograrse tal reescritura, probablemente desaparecería la categoría de lo indígena. Para posibilitar tal reescritura, sin embargo, primero tiene que florecer.[8]

Bibliografía

GROSZ, Elizabeth
2004 *The nick of time: politics, evolution and the untimely*. Durham, NC: Duke University Press.

PRATT, M. L.
1994 "Autoethnography and transculturation: Peru 1615-1980". En F. Barker, P. Hulme y M. Iverson, eds., *Colonial discourse/postcolonial theory*. Manchester: Manchester University Press.

TSING, Anna
2005 *Friction: Ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press.

---

8. Aquí me baso en las acotaciones hechas en la conferencia por Frances Nyamnjoh, cuyos anhelos para la indigeneidad fueron que se le permita florecer, madurar y luego morir.